الأُخوّة. . . تلك القيمة الفريدة

يُقال إنّ أربع أفكار أو أربعة تصوّرات أساسيّة تسيطر على عقول الناس. وعندما نذكر هذه الأفكار، فإنّما نضع أنفسنا في إطار المُثُل العليا، أو القِيَم، أو ما يسمّى في الفكر السياسيّ: «الأُوتُوبيا»، وقد عبَّر عنها توماس مُور (١٤٧٨-١٥٣٥م) في كتابه الشهير: الأوتوبيا، الذي لا تزال له مكانته في تاريخ الفكر البشريّ.

التصوُّر الأوّل هو فكرة الأبديّة، وهي من العقائد الأساسيّة في الكثير من الأديان، كما أنّها من الأفكار التي تلازم الإنسان وتوقه إلى البقاء والاستمرار في الحياة، وقد طوّر علم اللاهوت وعلم الكلام هذا التصوّر وأسّسا له بالبراهين والإثبات. ولا شكّ في أنّ فكرة الاستنساخ في العلم الحديث، وخصوصًا على صعيد الثقافة الشعبيّة والتبسيطيّة، تفسح المجال لاسترسال الخيال في الأبديّة.

التصوُّر الثاني يكمن في أنّ الحرّيّة هي مجال يُتيح للإنسان أن يعمل ما يرتئيه، وأن يعبِّر عن ذاته وأفكاره وآرائه بدون عائق في إطار الديموقراطيّة. وهذا ما يبدو من النضال في وجه العبوديّة، مرورًا باقتصاد السوق والليبراليّة والعولمة.

أمّا التصوُّر الثالث فإنّه يتناول ملامح المساواة بين الناس، ولا شكّ في أنّ المساواة في الممارسة هي من القِيَم التي قلّما تُحترَم، فتتجاوزها الأنظمة والحكومات والمؤسّسات والأفراد. إنّ المساواة على المستوى السياسيّ، وكذلك على المستوى الاقتصاديّ والنقديّ، هي موضوع المطالبة اليوميّة من جانب معظم طبقات المجتمع. ومن البديهيّ، أنّ التصوّرات الثلاثة المذكورة، هي من فئة تصوّرات الأوتوبيا، لا تخلو من

الأنانيّة والسعي إلى السعادة الذاتيّة، بالرغم من أنّ لكلّ تصوّر من تلك التصوّرات ضوابطه وقواعده، وأبعاده الاجتماعيّة والعقليّة والنفسيّة.

أمّا التصوُّر الرابع فإنّه يتناول قيمةً، لا كغيرها من القِيَم، وهي أن يسعى الإنسان إلى التفتيش عن سعادته عبر إسعاد الآخرين. إنّها قيمة الأُخوّة الحقيقيّة، لا بل قيمة الغيريّة الحقيقيّة، أي إنّ الواحد لا يستطيع أن يفرض على الآخرين ما يرتئيه هو، بل إنّ السعادة الحقيقيّة تقضي بأن يُتاح المجال للآخر كي ينمو ويحدِّد بنفسه الطريق إلى السعادة، وذلك في إطار الحوار المتواصل المتّزن، وإطار العلاقة التي تجمع وتعزِّز قناعة الجوّ الاجتماعيّ. إنّها القيمة الأساس.

وعندما ننظر إلى واقعنا اليوم، نقول إنّ التصوُّر الأخير هذا نزل علينا وحيًا وإيمانًا وفلسفة، إلّا أنّه لم يتحوّل إلى واقعٍ محسوس، ولم يستطع أن يحمل مجتمعاتنا ومؤسّساتنا وأنظمتنا إلى مستوى المشروع والممارسة الواقعيّة. وإنّ هذا التصوُّر، على نقيض ما نتصوُّره من أنّه عاطفيّ وحسّيّ، يتضمّن قدرة نقديّة لكلّ العوامل التي تعادي الأخوّة الحقيقيّة. فلا أخوّة، ولا غيريّة، ولا علاقة حقيقيّة، من دون احترام حرمة الآخر. ولذلك، قال بعض المفكّرين إنّ هذا التصوُّر، ربّما الخياليّ، سيكون من أكثر القضايا مناقشة في القرن الحادي والعشرين. هذا التصوُّر يمكنه أن يستلهم مبادئ الأخوّة الإبراهيميّة الحقّ، التي أساسها الاحترام، لا مجرّد التسامح الشكليّ.

وتأتي هذه الأفكار في سياق ملفٍّ تنشره المشرق، مع بداية القرن الحادي والعشرين، عن «الهويّة والغيريّة». ويتبع هذا الملفّ مقالات متنوّعة، منها واحدة حول «العيش المشترك في لبنان بين الأمس واليوم»، وأخرى حول «وحدة المؤمنين»، وثالثة حول «مسيحيّة الحيرة حتّى نشأة الإسلام»، وكأنّ قضايا القرن الحادي والعشرين كُتِبَ لها أن تكون من القضايا التي أقضّت مضجع القرن العشرين. ولأنّ القرن المقبل بحاجة، كما الأمس، إلى التنهّد والصلاة، فقد تضمّن العدد مزمورًا أسماه واضعه «النشيد المئة والثاني والخمسون»، وهو دعوة إلى الصلاة من أجل أن تكون قيمة الأخوّة فاعلةً، تحرّك الواقع نحو النموّ والمزيد من العطاء.

ملفّ

الشرق الأدنى بين الهويّة والغيريّة

نظّم بعض الآباء والإخوة اليسوعيّين ندوةً في بكفيّا (لبنان) من ١ إلى ٣ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٠، حول موضوع **الهويّة والغيريّة في الشرق الأدنى** (Identité/ Altérité)[١].

فما المقصود بالموضوع؟ يتميّز الشرق الأدنى بتعدُّديّة على مختلف الصُّعد: السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، والطائفيّة والدينيّة، والثقافيّة والتاريخيّة... مختلف الأوضاع بين بلد وبلد، بل وفي داخل البلد الواحد. وعليه، فالهويّة السياسيّة أو الطائفيّة أو الثقافيّة... التي يتّسم بها شخص مُعيّن أو جماعة معيّنة، تواجه مواجهة مستمرّة الآخر المختلف، أي تواجه غيريّةً مختلفة. ويُطرح بالتالي السؤال: كيف يعيش الشخص أو الجماعة هذه المواجهة بين الذات والآخر، بين هويّته وغيريّته؟

وقد تمّت معالجة الموضوع من خلال مُداخلات تلتها مُناقشات دارت حول ثلاثة محاور:

* الأُسس التي يعتمد عليها مفهوم الهويّة/ الغيريّة، وذلك في أربعة

---

(١) نذكّر بالندوات السابقة: لاهوت الأديان (١٩٩٤) - بين الإيمان والثقافة (١٩٩٦) - بين التقليد والحداثة (١٩٩٨). ونُشرت الأولى والثالثة في المشرق (١٩٩٦/٢، ١٩٩٩/١). ومن المتوقّع انعقاد ندوة شاملة في الصيف المقبل تعمّق ما توصّلت إليه الندوات الأربع من خطوط عريضة.

اتّجاهات: البُعد النفسيّ، والفلسفيّ، والآبائيّ واللاهوتيّ.

* تطبيق الأُسس هذه على وضع الشرق الأدنى في مجالات مختلفة، منها التاريخيّ والسياسيّ والاجتماعيّ في الشرق العربيّ بعامّة وفي لبنان بخاصّة، ومنها الروحيّ والتربويّ والفنّيّ.
* نماذج لردّات فعل الهويّة إزاء الغيريّة والذات تجاه الآخر، وذلك في التعايش الحياتيّ بين فئات مختلفة.

وننشر في هذا العدد من مجلّة المشرق بعض مُداخلات الحاضرين، علّها تساهم، وإن مساهمةً متواضعة، في تحديد حديث لاهوتيّ متناسق يُعبِّر عن واقع الشرق الأدنى في محيطه العربيّ المنفتح على العالم بأسره في عصر العولمة.

الهويّة/ الغيريّة وأسسهما الفلسفيّة

الأب سليم دكّاش اليسوعيّ*

مَن عرض الأسس الفلسفيّة التي تقوم عليها مسألة الهويّة في حدّ ذاتها، إلى جانب مسألة الغيريّة، وارتباطهما الجدليّ، في زمن العولمة واصطدام الثقافات، والمطالب القوميّة والعائدة إلى الهويّة، أتى بضرب من الرهان المستحيل، لا سيّما وأنّ بعضهم يعتقدون أنّ الفلسفة تستطيع أن تجد حلولًا لتناقضات جذريّة. قد تأتي الفلسفة، بدلَ أن تستخلص أسسًا أو قواعد بناء للمسألة، ببعض مفاتيح قراءة. ففي هذا العرض، سأقتصر على التفكير الفلسفيّ في مسألتنا، فأضع حدًّا لبحث في حقل العلوم الاجتماعيّة، حيث يرى الاختصاصيّ بعلم الإنسان كلود ليڤي ستروس (Claude Lévi-Strauss) أنّ هذه المسألة هي على مفترَق جميع المشاكل التي تريد تلك العلوم أن تبحث فيها[1]. ومن الواضح أنّ هذه المسألة نفسها تتّصل بجميع المشاكل التي تتطرّق إليها مختلف الأنظمة الفلسفيّة، حتّى نصل إلى إمكانيّة القول بأنّ هذه المسألة هي حاضرة حضورًا مكثّفًا في بعض المسائل الأخرى كمسألة الشخص والضمير والحكم الذاتيّ والحرّيّة إلخ.

وفي بحثنا، سنطرح كذلك أسئلة على التقليد الفلسفيّ الغربيّ الذي أولى الثنائيّ الهويّة/ الغيريّة أهمّيّة تستحقّانها، انطلاقًا من اهتمامهما الدائم

(*) رئيس تحرير المشرق

(١) راجع C. Lévi-Strauss, *L'Identité*, PUF, 1977.

بتوضيح العلاقات بين الذات والموضوع يوم اهتمّ التقليد الفلسفيّ العربيّ القديم بهذه المشكلة، بوضعه مصطلحات معيَّنة، مستوحاة في نقطة الانطلاق من الفارسيّة (هاشتي، هاشتيّة = هُويّة)، تحوَّلت في العربيّة إلى هُوَ وهُويّة، وغَير وغيريّة، كما وردت عند الفارابي، ثمّ في يوم من الأيّام إلى وجود وموجود. إنّ الصيغة الأولى والثانية تعبّران، ولا شكّ، عن حقيقة الهويّة والغيريّة، وهذا ما شدَّد عليه الفارابي وغيره: فالهويّة هي ما يدلّ عليه الشيء كما هي، بصفتها خاصّة وفرديّة. هذا وأنّ الكلمة نفسها هي أشدّ نوعيّة من كلمة ماهيّة. والجرجاني يلخّص الوضع في الجملة التالية: «والأمر المتعقَّل (أي فكرتنا عن الشيء) من حيث إنّه مقول في جواب ما هو يُسمّى ماهيّة، ومن حيث ثبوته في الخارج يُسمَّى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار هُويّة...»[٢]. ويُفهم من ذلك أنّ الماهيّة هي أعمّ من الهويّة، في حين أنّ كلمة موجود (أو كينونة) تدلّ، بصفتها اسمًا، على ما هو الأعمّ والأصرح، كما حين نقول: زيد مريض. وبذلك تمَّ انحياز الفلسفة العربيّة إلى فلسفة الكائن عند أرسطو الذي يشدّد، لا على ما يفعله الكائن، بل على ما يجعل الكائن كائنًا. ومع ذلك، فإنّ كلمة هويّة أُعيد إليها اعتبارها إلى حدّ بعيد في الفكر العربيّ المعاصر الفلسفيّ والاجتماعيّ، وأصبحت، منذ القرن التاسع عشر، موضوعًا هامًّا يدلّ على الكائن (الفرديّ أو الجماعيّ) المطابق لنفسه، استنادًا إلى ميزاته. ولقد أصبحت الهويّة موضع فتح جديد، بقدر ما شدَّد بعض المفكّرين المصريّين واللبنانيّين والسوريّين على ضرورة استعادة هويّة أضعفتها تقلّبات التاريخ[٣]. ليس من غير الطبيعيّ أن يتحدَّث رجل كحُسَين فَوزي عن تواصل الشخصيّة المصريّة[٤]، أو أن نرى أنّ عقائديّات عدد الأحزاب السياسيّة الكبير، التي أُنشئت بين الحربَين العالميَّتين أو بعدهما، تسعى

---

(٢) راجع تعريفات الجرجاني، مادّة «هويّة».

(٣) راجع A. Abdel-Malek, *La Pensée politique arabe contemporaine*, Seuil, 1970, pp. 135-169.

(٤) راجع A. Abdel-Malek, *La Pensée*, *op.cit.* p. 53.

إلى استعادة جذور من الهويّة مفقودة. ولكن، بما أنّ هذه المسألة لا تتّصل مباشرة بموضوعنا، فإنّ البيان ينتقل رأسًا إلى عرض لإشكاليّات الهويّة والغيريّة(٥).

أوّلًا - الهويّة فكرة بسيطة ومتشعّبة

إنّ ما في الهويّة من مفارقة كبيرة وضّحته الفلسفة اليونانيّة في وقت مبكّر جدًّا. إنّها المسألة الأساسيّة منذ أن نُقشت الكتابة السقراطيّة في رواق معبد دِلْفي: «إعرف نفسك». فإنّ معنى الهويّة يدلّ، في آن واحد، على ما هو مطابق، فنصل إلى فكرة الوحدة، وعلى ما هو مختلف، فنصل إلى فكرة التفرّد. إنّ الهويّة، إذا طُبّقت على كائن هو «واحد وهو هو»، قيل لها عادةً هويّةٌ عدديّة. وحين يدور الكلام على أفراد أحياء، يُقال لها أيضًا هويّة شخصيّة، وبمعنى أدقّ، في ما يختصّ بكائنات بشريّة، هويّة حقوقيّة. إنّ معنى هذه الكلمة، وهو الأبسط، يُلزم كلّ واحد، على سبيل المثال، بتبرير هويّته، فهي تكفل أن يكون هذا الفرد فلانًا أو فلانًا، بسبب كيان ثابت معيَّن، يمكن معرفته طبعيًّا واجتماعيًّا. وتوصَف الهويّة أيضًا بالنوعيّة، حين يدور الكلام على كائنَيْن يتمايزان من حيث العدد والزمان والمكان، لكنّهما يتّسمان بالخصائص والصفات نفسها أو يشتركان ببعضها. وإن أردنا أن نأتي بمَثَل على العدديّة الشخصيّة، نقول إنّ أرسطو، المسمّى أرسطو أو المعلّم الأوّل، هو اسم الفيلسوف نفسه، صاحب الهويّة نفسها، وإن اختلفت التسميات. ولكن إن قلنا: «حصلنا على التربية نفسها»، فقد يدلّ ذلك على هويّة عدديّة، لا بل على هويّة نوعيّة تدلّ على نوعيّة التربية نفسها.

وإن ازداد هذا المفهوم تشعّبًا، فإنّه يجد عندئذ وزنه الفلسفيّ الحقيقيّ، بقدر ما يجرّه فقدان شيء من أحاديّة المعنى المباشرة إلى

---

(٥) راجع الدكتور نصيف نصّار، **طريق الاستقلال الفلسفيّ**، دار الطليعة، ١٩٧٩، ص ٣٩-٢٢١.

مصطلحات الالتباس والقياس المُتقَنة. لقد بحث الفيلسوف لايبنز (Leibniz) في مشكلة هويّة الأشياء التي لا يمكن تمييزها (الكائنات أو الأشياء التي يبدو أحدهما مجرّد تكرار عدديّ للآخر)، فأظهر أنّ هذه الهويّة لا تكون أبدًا شديدة الدقّة، وشقّ طريقًا لنمط تفكيريّ يربط دائمًا، في الفعل نفسه، بين الهويّة والاختلاف.

الأسئلة التقليديّة عن مفارقة الهويّة

في هذه المرحلة من مراحل العرض، ولكي نركّز انتباهنا على مختلف إشكاليّات الهويّة، يحسن بنا أن نطرح أسئلة الفلسفة في هذا الحقل، كما عرّفتها الفيلسوفة الأميركيّة أميليا رورتي (Amélie Rorty)[٦]:

١- ما هو الذي يميّز فئة الأشخاص من أقرب الفئات المجاورة (مشكلة المقاييس لتمييز الفئات)؟

٢- ما هي المقاييس لتمييز الأشخاص العدديّ، الذين يطبّق عليهم الوصف العامّ نفسه (مشكلة التفريق بين الأفراد)؟

٣- ما هي المقاييس التي تمكّن من التعرّف إلى الفرد نفسه في ظروف مختلفة، وأوصاف مختلفة وأوقات مختلفة؟

٤- أيّ نماذج من الميزات تمكّن من التعرّف إلى شخص بصفته، في حدّ ذاته، الشخص الذي هو، حتّى، إذا تغيّرت تلك الميزات، أصبح شخصًا مختلفًا؛ مع أنّه لا يزال قابل التعرّف إليه مرّة أخرى والتميّز، بصفته الشخص نفسه؟

أجوبة الفلسفة التحليليّة والنظريّين

لا يمكن أن تكون الأجوبة على هذه الأسئلة إلّا إجماليّة، ولكنّنا سنتوقّف مطوّلًا عند فكر بول ريكور (Paul Ricœur)، علمًا بأنّ أعماله الحديثة سعت إلى تجديد إدراكنا فلسفة الهويّة في تصوّرٍ يختلف عن السابق..

---

(٦) Cf. art. «Identité morale», *Dictionnaire d'éthique et de philosophie*, PUF, 1996, p. 692.

إنّ الفلاسفة التحليليّين أكبّوا على درس الأسئلة الأولى الثلاثة والصلة أو الصلات القائمة بينها. ولقد شدَّد هؤلاء الفلاسفة، الذين يبحثون في المسائل انطلاقًا من تحليل منطقيّ للغة، على سير اللغة، وهي تُعتبر نظامَ رموز، وبالتالي، فإنّ الهويّة، التي هي شخصيّة هنا، ليست في الواقع إلّا لعبة متعدّدة للغة. وبوجه أعمّ، يستند النظريّون السياسيّون والاجتماعيّون، والباحثون والمبسّطون، في أغلب الأحيان، إلى ما قد يسمّى «الهويّة الجوهريّة» (من دون أن يفكّروا مثلًا في جواهر أفلاطون كالشجاعة أو الجمال في حدّ ذاتهما) الخاصّة بالأشخاص والمجموعات الثقافيّة أو الدينيّة والأقلّيّات، علمًا بأنّ الكلام يدور على هويّة الأشخاص، لا بل المجموعات التي يرى هؤلاء الأشخاص أنّهم ينتمون إليها. ومع ذلك، فبالرغم من الفوارق بين الأسئلة، هناك قرابة بين مفاهيم تحديد الفرد وإعادة التعرّف العامّة من جهة، ومفاهيم التعرّف الجوهريّة من جهة أخرى. فهل نجد، في هذا الإطار، وحدة لغة تمكّن من التعرّف وإعادة التعرّف إلى أحد؟ قد يكون الجواب سلبيًا، لأنّ الوحدة تتغيّر بعامل تأثير الزمن. ولكن، لتحديد وضع المتكلّم في نقطة الانطلاق على الأقلّ، من المهمّ أن يُعتبَر هو هو. ولا بدّ من ذلك لتأمين أدنى حدّ من الاستقرار للخطاب. ولكن يمكن تصوّر جماعات (عائلة أو طبقة اجتماعيّة أو أُمّة أو حركة دينيّة) يكون الأفراد في حضنها واثقين حين إنّهم لا يطرحون على أنفسهم أسئلة لها صلة بهويّات جوهريّة أو لا يضعون درجات انتماء. ولكنّ هناك عادةً تبديلًا في الهويّة من حين إلى حين يعود إلى أحداث خارجيّة. ولكن، بالنسبة إلى شخص حيّ، يفترض ذلك قرارًا مسؤولًا، لا ابتغاء فقط.

ومن جهة أخرى، فبالنسبة إلى المجموعات، تكون الهويّة الجوهريّة والهويّة العدديّة عامّةً متطابقة ومتشابكة. أمّا الأفراد، بصفتهم كائنات بشريّة، فحالتهم تختلف: فإنّ التواصل المكانيّ الزمانيّ هو رئيسيّ ويقوم بدور أساسيّ منطقيًّا، بصفته شرطًا ضروريًّا لتأكيد الهويّة العدديّة. ومع ذلك، فإنّ الثقافات لا تعترف جميعها بهذا الشرط، علمًا بأنّ الثقافة

الغربيّة تشدّد على التمييز بين «كيان الإنسان هو هو مرّة أخرى» و«كيان الأشخاص صورًا متطابقة نوعيًا»، في حين تشدّد ثقافات أخرى على التقليد كشرط للهويّة، حتّى إن استطاعت هذه الثقافات أن تباشر تأويلًا لتقاليدها بالسلطة التي تعود إليها.

بول ريكور (Paul Ricœur) والهويّة الروائيّة

يحاول بول ريكور أن يخرج من الإحراج «أفكّر/أفكّر بالمقابلة» (cogito/anticogito)، الذي يتعثّر به الفلاسفة، نحو إشكاليّة أشدّ اعتدالًا وواقعيّة يتمّ تعيينها عن طريق هويّة روائيّة، أي هويّة تتّخذ شكل رواية عبر الزمن، كرواية تعبّر عن الشخص البشريّ، وتتعارض مع الهويّة البيولوجيّة (تُفهم كهويّة جوهريّة ثابتة ومحدَّدة مرّة واحدة). إنّ وضع الذات القانونيّ هو، في تلك الهويّة، موضع تفكير أوّلًا في مبدأ ارتباط ذات يقول إنّه هو هو، ثمّ في الآخر بصفته هو أيضًا ذاتًا. يبتدئ ريكور، في مقالته «الذات كآخَر»[٧]، بالتسليم بوجود مثاليّ دوام زمنيّ للفرد لا ينفصل الواحد عن الآخَر، في إطار علاقة جدليّة، بين الهويّة المصمَّمة بألفاظ وحدات ترتيبيّة ثابتة (على صورة الطبع)، والمشار إليها بلفظ المِثْل (idem)، والهويّة بصفتها أمانة للذات (ipse)، والقائمة على قدرة البقاء عبر الزمن كوعد وكلام مُنجَز وأمين. كان المطلوب من ريكور أن يضع نظريّة جديدة للهويّة قادرة على وضع معالم فلسفة سلوكيّة من دون تحاشي مخاطر مثل هذا المشروع؛ لأنّ الصعوبات ليست نادرة وتصدر إجمالًا عن تاريخ الفلسفة القديمة والمعاصرة.

تأتي الصعوبة الأولى من نظريّات العمل، بحسب التقليد الفلسفيّ التحليليّ (أوْستان وسيرْل وداڤِدْسُنْ Austin, Searle, Davidson) الذي يشدّد، كما سبق ذكره، على الكلام كعمل. إنّ تلك النظريّات تُضعفها نزعة الخلط بين الوجهَين، أي بين المشاكل المختصّة بذاتيّة الفاعل

(٧) راجع: Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, pp. 137-199.

والمشاكل المتعلّقة بالـ«هو نفسه». فإنّ ذلك التقليد يخلط بين العمل القادر على قياس الاستقلال وجميع صيغ العمل أو الحدث. وما هو هامّ في نظر ريكور هو التمييز بين العمل المتوقّف على استمرار الذات (ipse)، فهو يشير إلى الأمانة للنفس، ويشهد للقدرة على إنجاز الوعد، وعلى العمل الناتج انطلاقًا من استمرار استعدادات الـ«هو نفسه». يشدّد ريكور على هذا التمييز للمحافظة على نوعيّة ثبات النفس في الوفاء بالوعد والأمانة له، وهذا ما يفرضه الآخَر الذي هو نفسه.

وتأتي الصعوبة الثانية من الاتزان الجدليّ، إذ إنّه ليس من السهل أن يُحفظ بين الذات والآخر. وفي ذلك، يجب تحاشي موقفَين أقصيين: موقف هوسِرْلْ (Husserl) الذي يرى أنّ الآخر هو تصوُّر قياسيّ للذات، بحيثُ لا يستطيع الآخر بعد ذلك أن يبذل نشاطًا بصفته عنصرًا تكوينيًّا لهويّة الذات، وموقف ليڤيناس (Lévinas) الذي، بتشديده المفرط على دور الآخر، يمنع العلاقة الجدليّة أن تبذل نشاطًا بطريقة صحيحة.

وهناك صعوبة ثالثة يواجهها ريكور، وهي تتعلّق بالإطار السلوكيّ والسياسيّ الذي هو أوسع من الذات والآخر. فيشير هنا إلى الانقسام الثنائيّ التقليديّ بين سلوكيّة للحياة الصالحة المقتبَسة من أرسطو، وأخلاقيّة مقياسيّة عبَّر عنها عمّانوئيل كانْط، يُراد بها أخلاقيّة الفرق بين سلوكيّة «غائيّة» تشدّد على الدور الذي تقوم به قاعدة العمل الصالح في مجمل العادات والممارسات الملموسة، والتشديد «الخاصّ بعلم الواجبات» على مقياس الشريعة الأخلاقيّة وحده، بمعزل عن كلّ اعتبار لاندماجه الماديّ. أمّا ريكور، الذي يأخذ بعين الاعتبار عودة المواقف الخاصّة بعلم الواجبات، من دون تأصيلها في إطار اصطلاحيّ موروث من التقليد، فإنّه يدعو إلى تجاوز، بقدر ما يعجز علم الواجبات والغائيّة، كلّ واحد على حدة، عن ابتكار فلسفة للهويّة. فإنّ كُلًّا من الاثنَين يفترض الآخر، بقدر ما تنطوي الغائيّة وحدها على الوقوع في سجن الممارسات الخاصّة، وبقدر ما يبحث علم الواجبات بلا نهاية عن جذوره ولا ينجح.

وفي الختام، يفسّر ريكور الآخَر، لا بألفاظ غيريّة فقط، بل بألفاظ

تغايُر، في حين يبقى الآخر هو نفسه. إنّ الصلة بين الذات بصفته آخَر والآخَر بصفته الذات لا يمكن أن تجد تمامها وإنجازها إلّا في الصيغة التالية: «أن يعيش الإنسان عيشة صالحة مع الآخرين ومن أجلهم في مؤسّسات عادلة»، وهذا ما يحمل على القول بأنّ الغائيّة (أعمال عاديّة أخلاقيّة) وعلم الواجبات (مقاييس عامّة) هما ضروريّان، ولا سيّما في الأوضاع الاجتماعيّة المتأثّرة بالنزاعات وأعمال العنف. ومعنى ذلك أنّ الشريعة الأخلاقيّة، بدلّ أن تكون صيغة «أنا أفكّر» واضحة، يجب أن تكوّن من ظروف مختلفة وإطارات غير متوقّعة. وبهذا المعنى نرى أنّ الذات، التي يجوز أن تكون مكانَ الآخَر، تبدو مصدر مقياس حقيقيّ لشموليّة تطلبها الفلسفة.

ثانيًا - الغَير، هو نفسه والآخَر

منذ البداية، تعتبر الفلسفة الاجتماعيّة والسياسيّة أنّ الإنسان ليس مفطورًا على أن يعيش وحده، بل هو يحتاج إلى الآخرين، لا من أجل التعاون فقط، بل ليشارك الآخرين في الشعور بالوجود. ومن الواضح أنّ رأي الواحد واكتشافاته وانفعالاته لا يكون لها معنى، ما لم يكن هناك الآخَر ليشعر بها أو ليكون شاهدًا لها. إنّ الحاجة إلى الاتّصال هي مفروضة بصفتها أُولى الحاجات وأمسّها. ومع ذلك، فإنّ الأوضاع النزاعيّة والعنيفة لا تخلو، لأنّ الآخَر هو، بوجه من الوجوه، نظيري، ولكنّه يختلف عنّي أيضًا. ذلك بأنّ الغَير هو هو نفسه والآخَر، وهذه البنية المزدوجة هي التي تميّزه. ولهذا السبب، هناك طريقتان في تجاهل الغير: فقد يُنكَر كنظيري، أو كمختلف عنّي، فالأمران على حدّ سواء دائمًا. ليس الآخَر غيري ولا مطابقًا لي. فإنّه، في آنٍ واحد، أنا آخَر ومختلف عنّي. فالآخَر هو القريب، ولكنّه أيضًا البعيد والأليف والغريب.

معرفة الغير

في هذا الإطار، يبدو من الطبيعيّ أن نعتقد بأنّ واجبنا الأخلاقيّ

الأوّل هو السعي لمعرفة الآخر. أشار جان - جاك روسّو إلى أن سوء التفاهم الذي يطرأ بين البشر لا ينتج إلّا من تجاهل ما يوحّد بينهم ويجمعهم[٨]. ولكن لا يجوز أن تعتقد بأنّ المعرفة المتبادلة هي باب الخلاص الوحيد، فإنّها مشكوك فيها لأنّ التفكير الفلسفيّ سبق أن شدّد على صعوبة النفوذ إلى داخل ضمير يشغل، إلى نفسه وإلى العالم، وجهة نظر وحيدة تنطلق منها المواقف الخاصّة به. ولا تكون معرفة ممكنة على مستوى التصرّفات مثلًا (ومعناها) وعلى مستوى الأسباب (ونتائجها) إلّا بطريقة القياس غير المباشرة. قد يجوز هنا أن يُعترَض على أنّ المعرفة الحقيقيّة ممكنة بطريقة مباشرة بالتعاطف أو الشفقة، لكنّ هذا التعاطف أو الشفقة تمكّنني أن أكون مع الغير لا على مثاله. نحن هنا أمام سبيل إنكار الفارق، أي غيريّته، كما قال موريس مِرْلو بُنطي (Merleau-Ponty)[٩]. وأخيرًا، إن تهرّب الآخر من معرفتي، فلا يكون ذلك لأنّه يختلف عنّي، بل لأنّه، بوجه أقرب إلى الجوهر، يختلف عن نفسه، فيكون بذلك في حيرة من أمره بالنسبة إلى الآخرين وإلى نفسه. لكن مَن يَعرف يتوقّع، بقدر ما نستطيع أن نقول بأنّ الآخر، إن فاجأ وتغيّر، لا يكون شيئًا يُكتشف في مجموعة من الأشياء، بل ذاتًا لا تُعرف هويّتها مرّة واحدة، بل تُبنى وتُستوعَب بلا انقطاع.

من المعرفة إلى الاعتراف

إنّ معرفة الغير لا تواجه فقط حدًّا فعليًّا (فرق الإطار والتاريخ، والوهم...)، بل حدًّا شرعيًّا. في الواقع، مَن ادّعى أنّه يعرف الغير معرفة تامّة، فإنّه إمّا يُنكر أنّه يختلف عنّي، وأمّا ينكر أنّه يشبهني، أي إنّه مثلي، وأنّه ذات حرّة من المشاريع التي تضعها ومن المعنى الذي تضفيها على أعمالها. وبعبارة أخرى، فإنّ طرح المشكلة عبر مقولة معرفة الآخر

---

(٨) راجع «Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes», in *Oeuvres complètes*, Paris, Seuil, 1971, t. 2, pp. 208-209.

(٩) راجع Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945), Ed. Gallimard, pp. 414-415; Descartes, *III^ème méditation*, Ed. Gallimard.

أم لا يعني الاحتباس في اختيارٍ يحكم على الآخر في خاصيّته وعدم التسليم بما يُثير مشكلة في صلتي بالآخر. فإنّ الغير، في النهاية، يهدّد حرّيتي في ما يختلف به عنّي، لا بما يُشبهني به. وفي هذا الإطار، لا تُطرح مسألة صلتي بالغير عبر مقولة المعرفة بقدر ما تُطرح عبر مقولة الاعتراف به. والدخول في مسعى الاعتراف هو التسليم بأنّي لستُ الذات الوحيدة وبأنّ هناك العديد من الضمائر.

إنّ أحد مخاطر فلسفة معيّنة هو أن نعتبر الذات وحيدة في العالم، يرشدها الـ«أفكّر» الذي يُعدّ الأمر الأكيد الوحيد الذي يقاوم الشكّ. لكنّ هذا الموقف الفلسفيّ، أي الأنانة (المنسوبة إلى ديكارْتْ) التي يبدو أنّها تُنفل على الذات في عزلة جذريّة، لا يمكن البقاء فيها. إلّا أنّ الشكّ الكرتيزي هو منهجيّ وموقّت، وأنّ كفيل تصوّرات ما يوجد هو المختلف تمامًا، الله، وهذا ما يعني أنّ وجود الغير لا شكّ فيه، ويؤدّي إلى مسعى الاعتراف المتبادل الذي يبدو ضروريًّا، ولكن نزاعيًّا. من المعروف أنّ هيغل هو معلّم ينبغي الركون إليه في هذا الحقل: فإنّه يصف أوّل زمن لذلك الاعتراف بأنّه زمن صراع المنافسة بين ضميرَين يثبّتان شخصيّتهما في إنكارهما المتبادل، إذ إنّ كلّ واحد منهما محتبس في تأكّده الذاتيّ من نفسه ويحرم نفسه بسبب ذلك من الحقيقة الموضوعيّة. وبما أنّ الحقيقة تفترض صلة بموضوع، وأنّ الضمير لا يستطيع أن يكون موضوعًا إلّا لضمير/ذات آخر، فإنّ الاعتراف وحده من قِبَل ضمير آخر يستطيع أن يحوّل التأكّد الذاتيّ إلى حقيقة، من دون أن يدرك أحد الضميرَين الضمير الآخر في جوهره، بقدر ما يُكشف المظهر الخارجيّ نفسه ويُعرض على الضمير الآخر. ولكي يكشف الضمائر الباطنيّة، يحاول أن يحصل على الاعتراف به بمعزل عن مظهره، ولا يستطيع أن يقوم بذلك ما لم يظهر مستقلًّا في المجازفة بحياته. والذي رضي بذلك يتّخذ صورة السيّد، في حين أنّ الآخر، الذي يفضّل الحياة، يتّخذ صورة العبد، ليس النزاع إلّا لحظةً لا تلبث أن يتمّ تجاوزها. نجد في فلسفة هيغل السياسيّة والشرعيّة مواضيع تجاوز النزاع في حقيقة الاعتراف المتبادل، كما نراها في

المجموعة (العائلة والنقابة إلخ) وفي الدولة/ الأمّة. وبذلك يكون الاعتراف العمل الذي بواسطته يعترف الضمير بالغيريّة كحقيقة إيجابيّة.

صورة من صور التجاوز: المذهب الوجوديّ

ذلك النزاع، يجد سارتر (Sartre) فيه الأساس التكوينيّ لكلّ صلة بالغير. ففي أبواب مغلقة، لا يتردّد في أن يُعلن: «جهنّم هي الآخرون»، بقدر ما أُجرَّد من حرّيّتي الأصليّة وأتحوّل إلى غرض، حين يقع نظر الغير عليَّ. ولكن، في نظر سارتر أيضًا، إذا كان الغير تهديدًا، فهو أيضًا وسيط لا غنى عنه، أُوجد به على الشكل الموضوعيّ واعرف نفسي. وهناك عبارة أخرى لسارتر: «إنّ الغير هو الوسيط الذي لا غنى عنه بيني وبين نفسي، وهو الذي يحرّر من الضمير المنعزل، فالغير حتّى في غيابه، يسكن في عزلتي، لأنّه هو ما يكوّن صلتي بنفسي وبالعالم»[١٠]

الظواهريّة ومفهوم الذاتيّة المتبادلة

إنّ النظر إلى الغير لأنّه الغير، لا لأنّه أداة حقيقيّة موضوعيّة لأفكاري، جاعلًا منه لا — ذات، ذلك هو إسهام الظواهريّة، فإنّها تقع على صعيد اختباره لي كآخَر، فإنّ مهمّة الظواهريّة ليست بناء مثال للموضوعيّة الكفيلة لحقيقة الغير، بل مهمّتها هي إمّا أن نصف بدقّة ما يقول لنا الاختبار فيه، وإمّا ما يقول فيه بفضل الاختبار الذي نقوم به نحن. ومع ذلك، فإنّ تحليل الغير الظواهريّ، في نظر هسّرل (Husserl)، لا يعمل كالاختبار الأخلاقيّ، بل كاختبار تجاوزيّ يضع تعارضًا ساذجًا بين نظريّة المعرفة والممارسة الأخلاقيّة.

وبحسب تلك الفلسفة، فإنّ الغير يبذل نفسه من أجلي. وبصفته يبذل نفسه من أجلي، يظهر لي كائنًا آخر، وفقًا لتركيب تداعيّ من الشبه بنفسي، علمًا بأنّي أيضًا أنا. فإنّي أدرك الغير بحسب قياس أعيشه مع نفسي، عن

(١٠) راجع Jean-Paul SARTRE, *L'Etre et le Néant*, Ed. Gallimard, Coll. «Tel», 1943, pp. 316-317.

طريق إدراك متميّز، مباشر وغير مباشر في آن واحد، لجسده وبما يعيشه على الصعيد النفسيّ. وبما أنّ الغير هو أنا على مثالي، يكشف لي عن نفسه كغريب. ويهب نفسه لي، فيعرض لي أوّلًا جسده وتصرّفه، فأكوّن معناهما المقصود بالنسبة إليّ. وبهبة نفسه، يظهر بكلّ القوّة اللغزيّة التي يستمدّها ممّا يعيشه على الصعيد النفسيّ، علمًا بأنّ ذلك يفوتني لأنّه يظهر على المستوى الجسديّ.

إنّ تلك الفلسفة تصبح دعوة ضروريّة منّي ومن الآخر (قصديّة متبادلة) إلى اتّفاق ممكن على عالم مشترك. والظواهريّة تبني هذا الاتّفاق في الوضعيّة المتبادلة التي تضمن إمكانيّة الحقيقة التي تتجاوز دائرة معتقدي الخاصّة وأُطر الـ«أنا أفكّر» الصارمة. إن غاب الغير، يقتصر العالم على وجهة النظر التي أكوّنها، فإنّه مجرّد تمثيل. هذا وإن حضر الغير كخارجيّة جذريّة هو أيضًا علامة خارجيّة العالم وحضوره. وثانيًا، فإنّ وجود الغير هو الذي يضفي على العالم كثافةً وبروزًا، وهو يُغنيه بوجهات نظر ممكنة أخرى، وبآفاق مختلفة، في المكان والزمان[١١]. وأخيرًا، فعَبرَ الكلام والاتّصال، لا أصلُ فقط إلى عالم آخر من المعاني، بل يتحوّل أيضًا عالمي ويتغيّر. فإنّ الحوار هو مقولة فلسفيّة بقدر ما هو تعبير حيّ عن الغير، لا بعد الآن كمجرّد تصرّف، بل كتشبيك، كنسيج مشترك من الاتّصال بنفسي. إنّ هذا الحوار هو اختبار عالم اجتماعيّ وتاريخيّ، بالجسد بصفته تجسّدًا للضمير، وبالكلام بصفته انفتاحًا لكلّ اتّصال.

الاحترام مقولة فلسفيّة؟

تجد الفلسفة الظواهريّة بُعدها الأخلاقيّ في مفهومها للصلة بالآخر، في الالتزام بالاحترام. وهذا ما يصبح ضروريًّا. لأنّ الآخَر، بالرغم من التعاطف والتقاسم والصراع في سبيل الاعتراف، يبقى بعيدًا، لأنّه غيري.

(١١) راجع Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945), Ed. Gallimard, p. 407.

إنّ طرح مسألة الغيريّة يفترض الاحترام ويفترض أنّ الآخر هو حدّ لحقّي الطبيعيّ في استعمال جميع الأشياء والآخرين لصالحي. لكنّ الصيغة الشهيرة «تقف حرّيتي حيث تبدأ حرّيّة الآخرين» تبقى سلبيّة، إن لم تُفهم كحدّ للحقّ يُقبَل بحرّيّة، كما كتب دلوز (Deleuze). إنّ هذا الاحترام المفروض أن أقدّمه للآخر يتجاوز الحبّ، المفهوم كرغبة في الانصهار، التي يمتاز بها «نحن»، إلى جانب اللامبالاة كإبعاد الآخرين الذي يمتاز به «بعضهم» حيث يذوب كلّ فرق. أمّا الآخر، فليس هو الآخرين بشكل غير معرَّف، بل الآخر ككائن فريد. والذاتيّة المتبادلة تجد هنا قوامها التامّ بتفضيل الصلة بين أنا وأنتَ. فإنّ إخضاع حبّ الذات للاحترام لا يعني إمّحاء الذات، في إيثار غير مبنيّ كما يجب، ولكنّه احترام الآخر في نفسي، من دون أن أتجاهل شعار الإنجيل: «أحبب قريبك حبّك لنفسك»، بشكل قابل للرجوع.

إنّ تلك الطريقة في النظر إلى الآخر والصلة بين أنا والآخر تُشبهان النظريّة التي وضعها كانْط في الواجب نحو الغير، فإنّ هذا الواجب، المعبَّر عنه بصفته شريعة أخلاقيّة في الأمر «اعمل بحيث تستطيع دائمًا حكمةُ إرادتك أن يكون لها، في الوقت نفسه، قيمة كمبدأ تشريع عامّ»، يفوق الإيمان والعاطفة لكي يحتلّ مكانًا في سجلّ الأخلاقيّة التي تأمرني باحترام مزدوج لنفسي وللآخرين. لكنّ احترام البشريّة أمر شاقّ، لأنّ الكلام يدور على مهمّة في الحياة اليوميّة، لا نحو قريب الدين الواحد فقط أو الثقافة الواحدة أو الذي يشاركني في القِيَم نفسها، بل نحو الذي لا يُشبهني أو هو غريب عن ثقافتي ويعيش في عالَم آخَر من المعاني. لكنّ الاحترام يبقى واجبًا، يستند إلى اختبار البشريّة، وهو احترام البُعد والقُرب.

بمثابة خاتمة

من الواضح أنّ تلك الاعتبارات الفلسفيّة المختصّة ببناء الهويّة أو تفكيكها يجب أن تأخذ بعين الاعتبار الوضع الحاليّ المتأثّر بأزمة الهويّات

القوميّة، وبإعادة تركيب الهويّات الدينيّة أو العائليّة في مواجهة الحداثة، ويدور بناء الهويّة المتزايد أهمّيّة للأفراد. إنّ تحديد الهويّة هو في قلب تفهّم التغيّرات الاجماليّة الحاليّة. نحتفظ من ذلك التوجّهات التالية:

- إنّ التوجّه الأوّل إلى تعزيز استفهام حول الهويّة يرتبط بظهور الفرد، فاعل وجوده، بقدر ما يدور الكلام على أن يعمل كلّ واحد بحياته رواية في إطار إخراج للذات. وهذا الارتقاء عند الفرد، مع تغييرات بحسب المجتمعات، ترافقه تبدّلات عميقة في المؤسّسات الاجتماعيّة كالعائلة والمدرسة والدولة.
- والتوجّه الثاني هو أنّ الهويّة لم تعد تُعتبَر جوهرًا أو نعتًا لا يتغيّر عند الفرد أو المجموعات، كما كانت الثقافة في الماضي، على سبيل المثال. فإنّ صورة الذات وتقديرها، والهويّات الجماعيّة أو السياسيّة تُحضَّر في تفاعلات بين الأفراد والمجموعات أو عقائدها. كما سبق لنا أن قرأنا ذلك في العرض الفلسفيّ، فإنّ قاعدة المطابقة هي نفسيّة وتُبنى وتؤوّن بلا انقطاع.
- في ما يختصّ بالهويّة الشخصيّة، هناك رغبة في تواصل الفاعل عَبْرَ إثبات انتماء متنوِّع، إلى جانب إرادة فصل تلك الهويّة وإعادة صياغتها، وأوّليّة للأفعال في التعبير عن هويّة (لا نَشُنّ الخطب في الهويّة)، وإلى جانب توضيح إطار نفسي من زيادة قيمة الذات والتبرير الذاتيّ.
- إنّ الذات تشكّل المنحدر الفرديّ الداخليّ للهويّة الفرديّة. وبما أنّ علاقات بناء الهويّة تُبنى في الصلة بالآخر، فإنّها تنمو في المجموعات. إنّ المجموعة هي التي تجعل الفرد مشترِكًا، والفرد يتطابق معه، ويسهم بذلك، بطريقة نسبيّة، في تكوين هويّة المجموعات.
- إن كانت الهويّة تُبنى في الصلة بمجموعات الانتماء، فإنّ سير التطابق الثقافيّ يمكّن الفرد من تأمين سير ذاته والقدرة على الاكتتاب في جسم رمزيّ أبديّ بوجه كموني، كالأمّة والجماعة الدينيّة والمجموعة

الإثنيّة... فهي، جريًا على العادة وعَبرَ مؤسّساتها، تُبقي معًا أبعاد الهويّة (الجماعة والسلوكيّة والثقافة والعاطفة).

- من المهمّ أن نشير إلى أنّ الهويّة القوميّة تشكّل خَياليًّا ودرعًا عقائديًّا واستراتيجيّة سياسيّة في عدد كبير من مناطق العالم. إنّ هذه النظريّة قد تكون حصريّة وفصليّة.

وإذا ما أردنا ربط مشكلة الهويّة بالواقع مرّة أخرى، نقول ختامًا: في الحقيقة أنّ التأويل بلفظ بناء للهويّة هو في أيّامنا رائج في عدّة مناطق هذا العالم، وأنّ العولمة هي ظاهرة تغذّي هذه النزعة. لكنّ استراتيجيّات الفرد وأفعاله وتصوّراته لا يمكن أن تلخّص في مسألة الهويّة. نقول بالأحرى إنّ مسألة الهويّة لا بدّ لها، لتكون أصيلة، أن تفتح أبوابًا إلى المسائل الجوهريّة كالحرّيّة والديمقراطيّة والعدالة.

من منشورات دار المشرق

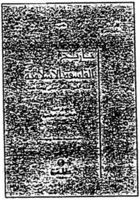












لاهوت الشرق الأدنى الحديث
في الصلة بين الهويّة والغيريّة

الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ*

يقتصر حديثي على أوضاع الكنائس الشّرقيّة، فلن أنظر إلى الغرب في حدّ ذاته، بل أحيانًا فقط في صلته بالشّرق. وأريد أن أتوسّع أساسًا في ثلاث نقاط أُسبقها بكلام وجيز عن الصّلة بالعهد القديم والدّين اليهوديّ:

١- لاهوت الشّرق الأدنى في صلته بالإسلام.
٢- لاهوت الشّرق الأدنى في صلته بالثّقافة العربيّة.
٣- لاهوت الشّرق الأدنى في صلته بالغرب.

ولكي أعبّر عن هويّتنا الخاصّة، سأستعمل العبارة الوجيزة «الشّرق المسيحيّ». فكلّ من النقاط ستقابل تلك الهويّة بإحدى الغيريّات الأربع التي اخترتُ أن أعرضها: الدّين اليهوديّ والإسلام والثّقافة العربيّة والغرب.

أوّلًا - الشّرق المسيحيّ والدّين اليهوديّ

نبتدئ بإلقاء نظرة خاطفة إلى موقف «الشّرق المسيحيّ» من الدّين اليهوديّ. ولذلك، سنرى أيًّا كان موقفه في الماضي البعيد وفي القرون

(*) مدير مركز التراث العربيّ المسيحيّ للتوثيق والبحث والنشر (CEDRAC) بجامعة القدّيس يوسف.

الوسطى، علمًا بأنّ ذلك يشمل موقفه من العهد القديم.

١ - موقفه من العهد القديم

موقف الشّرق المسيحيّ من العهد القديم موقف مزدوج:

فمن جهة، هناك عدد كبير من المسيحيّين مطّلعون اطّلاعًا لا يخلو من العمق على الكتاب المقدّس، بما فيه العهد القديم، وذلك أكثر ممّا هي الحال في الغرب.

ومن جهة أخرى، تُلاحَظ نزعة ليترجيّة لا يمكنني أن أحدّد تاريخًا لها (واضحة جدًّا عند الأقباط مثلًا، مع أنّه لم يكن لها وجود في الأصل)، إلى حذف العهد القديم، في القراءات الكتابيّة، لصالح العهد الجديد، ففي الليترجيّة القبطيّة الخاصّة بأيّام الأحد، نجد أربع قراءات، تُضاف إليها سيرة القدّيسين (المسمّاة سِنكْسار). والحال أنّ تلك القراءات الأربع مأخوذة من العهد الجديد (أعمال الرسل ورسائل بولس والرسائل العامّة والرؤيا).

ومع ذلك، لا يجوز لنا أن نقول إنّ الليترجيّة القبطيّة تتّسم بنزعة معادية لليهود.

٢ - الموقف القديم من الدّين اليهوديّ

إنّ موقف آباء الكنيسة الشّرقيّة القديم من الدّين اليهوديّ كان موقفًا رفضيًّا، ينطوي على جدل قلميّ لاهوتيّ. نذكر، على سبيل المثال، مؤلّفات أفراهاط أو أفرام السريانيّين. وفي القرون الوسطى، لم يتغيّر الموقف، فإنّه قد وصلت إلينا بعض عشرات من المقالات الجدليّة العربيّة المسيحيّة التي تعارض اليهود، أو الدّين اليهوديّ بالأحرى، وهي عمومًا دحض آراء لاهوتيّة فلسفيّة.

ومن جهة أخرى، يمكننا أن نلاحظ في الوقت نفسه استخدامًا واسعًا إلى حدّ ما للعهد القديم عن يد أولئك الكتّاب أنفسهم. فالكتاب المقدّس يُستعمل لغايات دفاعيّة، يراد منها أن تُثبت أنّ المسيح هو حقًّا

المشيح الذي أعلن عنه الأنبياء، علمًا بأنّ اليهود يحترمونهم ويعترفون بهم. هذا وأنّ الدليل نفسه يُستخدم أحيانًا مع المسلمين، وهم يردّون الكيل للمسيحيّين، محاولين أن يُثبتوا أنّ تلك النبوءات التي ينسبها المسيحيّون إلى المسيح يعود أكثرها إلى محمّد. وأسطع مثالٍ نجده في الردّ على النصارى الذي كتبه المسيحيّ الجاهد عليّ ابن الربّان الطبري بعد أن انضمّ إلى الإسلام في السنة ٨٥٥، فإنّ كتابه يستند كلّه إلى نصوص العهد القديم.

إنّ ذلك الموقف الجدليّ لم يمنع المسيحيّين، إذا اقتضى الحال، من أن يقيموا علاقات شخصيّة مع اليهود. ولقد وصلت إلينا أحيانًا بعض الشهادات.

٣ – الموقف المعاصر من الدّين اليهوديّ

إنّ الموقف المعاصر هو شديد التأثّر بالوضع السياسيّ الذي سيطر في الستّين سنة الأخيرة. وقد يصل (عند مؤيّدي حزب الشعبيّ السوريّ مثلًا، ولا سيّما في الكورة) إلى رفض العهد القديم، الذي يُعتبَر كتابًا همجيًا يُفضَّل عليه القرآن. لكن ذلك يؤدّي بوجه عامّ إلى الحكم على اليهود بصفتهم قاتلي الله، كما شوهد ذلك في أثناء انعقاد المجمع الڤاتيكانيّ الثاني في صدد علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحيّة. أمّا الكنائس الأرثوذكسيّة برمّتها، ولا سيّما في مصر، فقد شجبت ما سُمّي «تبرئة اليهود من دم المسيح». وهذا الموقف لم يكن غائبًا عن العديد من الأساقفة الكاثوليك.

في الواقع، بيّن المجمع فقط أنّ الحكم على المسيح وصلبه، اللّذين جريا قبل نحو ألفي سنة، لا يتّهمان يهود أيّامنا، وأنّ الكلام الذي فاه به بعض اليهود (كتب متّى في ٢٧/ ٢٥ «الشعب بأجمعه»)، «دمه علينا وعلى أولادنا»، لا يحمّل اليهود الذين في أيّامنا أيّة مسؤوليّة.

ومنذ ذلك الحين، عمّقت الكنيسة الكاثوليكيّة تفكيرها اللاهوتيّ وموقفها من الدّين اليهوديّ، فلا تتردّد في التشديد على أنّ اليهود لا يزالون

آباءنا وإخوتنا في الإيمان. إنّ هذا الكلام غير متداوَل في الشّرق، ولكنّي أظنّ أنّه مكسب إيجابيّ وأنّه لا يناقض أبدًا تقليد الكنيسة الشّرقيّة الصحيح، وإن لم يكن له وجود فيه، كما أنْ ليس له وجود في الواقع عند آباء الكنيسة الغربيّين.

أمّا كلام الكنيسة الغربيّة الحاليّ، وهو «إنّنا جميعًا ساميّون روحيًّا»، ولا سيّما استغفار اليهود على الشرّ الذي ارتكبه المسيحيّون نحوهم، فلا بدّ من التفكير فيه قبل ترويجه، علمًا بأنّ المسيحيّين الغربيّين هم مرتبطون إلى حدّ بعيد، على ما يبدو لي، بظروف ثقافيّة هي ظروف الغرب، وحتّى أوروبّا.

ومع ذلك، فإنّ ذلك الموقف من الدّين اليهوديّ لم يؤدّ قطّ، عند أيّ من الأساقفة ولا في أيّ من الكنائس الشّرقيّة، إلى رفض العهد القديم، لا بل يجب أن نعرف أنّ آباء الكنيسة الشّرقيّين شرحوا كثيرًا العهد القديم، وكذلك جميع الكتّاب السريان (سواء كتبوا بالسّريانيّة أو بالعربيّة) والأقباط العرب.

وفي أيّامنا، فإنّ المراجع إلى العهد القديم عند اللاهوتيّين والروحانيّين الشّرقيّين هي كثيرة ومنبع غذاء، لأنّها، في أغلب الأحيان، قراءة رمزيّة تمثيليّة لعدد من هذه النصوص. أمّا المزامير، فإنّها غذاء المسيحيّين العاديّين بدليل أنّ طبعات العهد الجديد العربيّة، المنتشرة في مصر، تضيف في أغلب الأحيان نصّ المزامير.

لن أتوسّع أكثر من ذلك في هذه النقطة الأولى، مع أنّها قد تستحقّ انتباهًا أكبر من قبلنا.

ثانيًا – الشّرق المسيحيّ والإسلام في القرون الوسطى: بعض أمثلة لاهوتيّة

منذ نحو ١٤ قرنًا، يمثّل الإسلام تحدّي المسيحيّين الشّرقيّين الأكبر، على مستوى الحياة اليوميّة (على الصعيد السياسيّ والاجتماعيّ

والكنسيّ)، وعلى مستوى الفكر (على الصعيد الثقافيّ والعقائديّ والدّينيّ)، مُعيدًا في العمق إلى بساط البحث هويّتهم الخاصّة (أنّ الإسلام هو الغيريّة بكلّ معنى الكلمة). لن أبحث هنا إلّا في الفكر الدّينيّ، تاركًا النسبة إلى الثّقافة للفقرة التالية. وسأتطرّق إلى ذلك في العصور الوسطى والمعاصرة، إذ لا وجود للعصر القديم، بما أنّ الإسلام ظهر في العصور الوسطى.

إنّ لاهوت الشّرق المسيحيّ في القرون الوسطى تعامل بطريقة رائعة، على ما يبدو لي، مع الإسلام المختلف تمامًا. فلقد فكّر في الإسلام بالعمق لكي يعيد التفكير المسيحيّ والعقيدة المسيحيّة. نقول اليوم إنّ أولئك المفكّرين قاموا بعمل انثقافيّ فريد إلى حدّ ما.

سأكتفي بعرض بعض الأمثلة، علمًا بأنّها لا تعكس فكر أحد المفكّرين العرب المسيحيّين، ولا تنقل إلينا مقالة عربيّة مسيحيّة معيّنة. إنّها بالأحرى خلاصة أستنتجها أنا، مستوحيًا مؤلّفاتهم.

١ - مفهوم الله

كيف يشرحون سرّ الثالوث للمسلمين، حين يُنكره القرآن بوضوح (وإن كان لا يفهمه) وينفر منه الإسلام؟ قبل الإقدام على الشرح، لا بدّ من توضيح الصورة التي يكوّنها الإنسان عن الله.

في الإسلام، يبدو الله في الأساس الإله الخالق والقدير، لا بل القهّار، ولكنّه الرحمن الرحيم دائمًا، وهي عناصر يجدها المسيحيّ في الكتاب المقدّس (ولا سيّما في العهد القديم) ويجد فيها نفسه. فلن يرفضها، ولكنّه يهمل الأسماء الحسنى التي يبدو له أنّها أقلّ مناسبة للوحي المسيحيّ، كالقهّار.

ومن جهة أخرى، يريد أن يشدّد على أبوّة الله. وهنا تظهر صعوبة ثقافيّة لا شكّ فيها، لأنّ كلمة «أب» توحي بفكرة الإنجاب، وبالتالي بإقامة علاقة جنسيّة، وهي فكرة يعترض عليها القرآن بشدّة، لأنّها توحي إليه

بأساطير العرب الوثنيّين، نذكر، على سبيل المثال، سورة الإخلاص: «قل: هو الله أحد، الله الصمد. لم يَلِد ولم يولَد. ولم يكن له كُفُؤًا أحد» (القرآن ١١٢).

ونذكر أيضًا آياتٍ تؤكّد أنّ الله ليس له ولد، لأنّ ذلك يعني أنّ له صاحبة: «بديع السموات والأرض، أنّى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة، وخلق كلّ شيء وهو بكلّ شيء عليم» (القرآن ٦/١٠١)، «وأنّه تعالى جَدُّ ربّنا ما اتّخذ صاحبةً ولا ولدًا» (القرآن ٧٢/٣). إنّ هذا الموضوع يكرّره القرآن بلا ملل[1].

فكيف يمكن التعبير عن أبوّة/أمومة الله التي هي رسالة الإنجيل الرئيسيّة من دون الوقوع في تلك الصور التي سبقت ظهور الإسلام والتي يرفضها المسلمون والمسيحيّون على حدّ سواء؟ هذه هي المشكلة.

وهنا نرى أنّ مفهوم الرحمة، في معناه الساميّ المرتبط برَحم المرأة يتّخذ كلّ قيمته. ولقد وجد المفكّرون المسلمون سندًا لاهوتيًّا فريدًا في كون القرآن يستهلّ كلّ سورة بتكرار الاسم الحَسَن «الرحمٰن الرحيم» الذي هو اسم الله العَلَم.

فالله هو، قبل كلّ شيء، الرحمٰن. وكانوا يردّدونه في صيغ متنوّعة ويسبّحونه بألحان مختلفة، ولذلك كانوا يستعملون مجموعة من الألفاظ توحي، على وجه من الوجوه، بذلك الاسم الحسن الذي لا غنى عنه في الكلام على الله وعلى رأفته التي لا حدّ لها: حنان، رحمة، رأفة، صلاح، تفضُّل.

ولكن كيف يستطيع المسيحيّ أن يعبّر عن مفهوم القدّيس يوحنّا «الله محبّة» (أولى يوحنّا ٤/٨)؟ هيهات بين الرحمة والمحبّة، لا سيّما وأنّ الرحمة توحي للمسلم العاديّ بشيء من التنازل، فلا رحمة إلّا من قِبَل

---

(١) راجع القرآن ٢/١١٦ – ١٠/٦٨ – ١٧/١١١ – ١٨/٤ – ١٩/٣٥ – ١٩/٨٨ – ١٩/٩١ – ١٩/٩٢ – ٢١/٢٦ – ٢٣/٩١ – ٢٥/٢ – ٣٩/٤ – ٤٣/٨١.

الأسمى نحو الأدنى. أمّا مفهوم المحبة فهو يختلف كلّ الاختلاف، لأنّه يفترض وجود مساواة بين الفاعلَين، بين الله وبين الإنسان، وهذا ما لا يقبله المُسلم.

فاللفظ الذي أخذ الفلاسفة المسيحيّون يستعملونه للتعبير عن ذلك المفهوم هو كلمة جود، مع الاسم الحسن «الجوّاد» الذي يجسّده. وهو يناسب Agathos اليونانيّة، ويمهّد السبيل إلى لفظ محبّة الإنجيليّ. ولذلك أصبح الاسم الحسن الخاصّ بالله، وهويّته الشخصيّة: إنّ الله هو الجوّاد.

وبناء على ذلك، أخذ المفكّرون المسيحيّون يستعملونه، مضيفين عند الحاجة لفظَي محبّة أو حبّ اللذين هما لفظان مسيحيّان نموذجيّان. لكنّهما كانا يُستعملان بعد غيرهما لأنّهما لفظان يتجاوزان الحدّ بالنسبة إلى المسلمين.

وبعبارة أخرى، كان اللاهوتيّون المسيحيّون يبحثون عن أقرب المفاهيم الإسلاميّة إلى الوحي المسيحيّ، ويستكملونها بمفهوم الوحي المسيحيّ، بعد أن تكون قد مُهّد له كما يجب.

٢ - مفهوم وحدانيّة الله: التوحيد المثلّث

حين كان المسيحيّون العرب يعرضون للمسلمين وحدانيّة الله، كانوا يشدّدون على التوحيد. لم أجد مقالة في الثالوث ليس عنوانها **في التوحيد والتثليث**، أو بالأحرى (لكن ذلك كان نادرًا) **في التوحيد المثلّث**. فكانوا يعرضون دائمًا عقيدة الثالوث على أنّها عقيدة الوحدانيّة الكاملة. وكان ذلك يتمّ على مستويات مختلفة.

على الصعيد الفلسفيّ، نعرف أنّ يحيى بن عديّ (٨٩٣-٩٧٤م) قد أعاد التفكير في عقيدة الثالوث وأنّه قد عرضها بحسب طريقَين مُختلفَين:

فمن جهة، في مقالته عن الوحدانيّة **(مقالة في التوحيد)**، يحلّل مختلف معاني الواحد في نظريّة أرسطو، ويعرّف ستّة معانٍ، خمسة منها لا تطبّق على الله، فلا يحتفظ إلّا بمعنى واحد يطبّق عليه. لكنّ الكلمة

الأساسيّة التي تُكرَّر أكثر من عشر مرّات في تلك المقالة القصيرة هي كلمة «غيريّة»: إنّ الله غيرُنا تمامًا. فإنّ يحيى يستند ضِمنًا إلى تحديد قرآنيّ لله: «ليس كمثله شيء». فالله هو حقًّا الغَير. وبناء على ذلك، فإنّ المفهوم الإسلاميّ لوحدانيّة الله، بصفته وحدة عدديّة، يجعل الله شبيهًا بالإنسان. لا شكّ أنّ الله يتجاوز الإنسان، لكنّه لا يوصف بأنّه «ليس كمثله شيء»، فيكون إنسانًا أسمى. بالمقابل، نعرف أنّ الله هو حقًّا الغير، في المفهوم المسيحيّ. وأعتقد أنّ يحيى بن عَدِيّ هو الذي أدخل لفظ غيريّة، بعد الفارابي، ولكنّه أضفى عليها سمة تجريديّة، وكان ذلك أوّل ما كان في تفكيره اللاهوتيّ الثالوثيّ.

وفي مقالاته القصيرة في الثالوث، التي نشرها پيريه (Périer)، استند يحيى بالأحرى إلى نظريّة المعرفة التي وضعها أرسطو: إنّ الله هو العقل (noûs) الذي وحده يعرف نفسه: «العقل العاقل ذاته والمعقول لذاته». وهذه النظريّة لقيت نجاحًا كبيرًا حتّى عند غير المسيحيّين. فالغزالي (المتوفّى في ١١١١) أو الغزالي المنتحَل يستعملها في «الردّ الجميل على إلهيّة السيّد المسيح بصريح الإنجيل». ولقد ذكرها موسى بن الميمون (١١٣٥-١٢٠٤) على أنّها ثالوث المسيحيّين. وقصارى القول إنّ هذه الصيغة اشتهرت عند فلاسفة مختلف الأديان، أي المسلمين واليهود والمسيحيّين.

٣ – معنى خلق العالم

ولكي يعرض المفكّرون العرب المسيحيّون سرّ التجسّد للمسلمين بطريقة معقولة، انطلقوا ممّا هو مشترك بين الديانتين: مفهوم الخلق وكون الله «الخالق» أو «البارئ». فطرحوا هذا السؤال: لماذا خلق الله العالم؟ «ألِحاجة له إلى العالم»؟ هذا غير ممكن. «أعبثًا»؟ هذا غير ممكن. والحال أنّ الله لا يعمل شيئًا بلا هدف، كما ورد في القرآن نفسه. أنقول إنّ الله تعالى خلق العالم، ولا سيّما الإنسانَ، لكي يُطيعوه ويعبدوه؟ عندئذٍ لا يكون هذا الإله «الجوّاد» أو «المُحبّ»، بل البخيل الأنانيّ، وأصبح

إلهًا على صورة الإنسان، تعالى الله عن ذلك علوًّا كثيرًا! فهناك دافع واحد ممكن: بسبب «تحنّنه ورحمته»، إلخ.

لكنّ أولئك المفكّرين عكسوا الإشكاليّة. فلم ينطلقوا من الله عمومًا، بل من الملموس وممّا يسلّم به الجميع، أي من أنّ الله هو خالق. وانطلاقًا من هنا، يُكتشف شخص الله شيئًا فشيئًا، بصفته رؤوفًا. فيُطرح هذا السؤال: ألم يكن الله «رؤوفًا، حنونًا، رحمن، رحيم» إلخ؟ كان ذلك ولا شكّ. فهذا يعني أنّ طبيعته هي أن يكون ذلك الإله الرؤوف والحنون إلخ. إذا كان الأمر على هذه الحال، وكانت طبيعته هذه، فلا بدّ أن يدلّ الله، في كلّ ظرف، على عطفه ورحمته ومحبّته.

٤ - ضرورة التجسّد كاكتمال لفِعْل الخالق

وكيف يُظهر الله محبّته بعد أن خطئ الإنسان؟ هنا يظهر التجسّد كاكتمال وامتداد للخلق. وكذلك يُنظَر إلى الفداء كامتداد للتجسّد. وفي المنطق نفسه، يُعرَض سرّ الإفخارستيّا كتأوين للتجسّد في حياتنا اليوميّة، التي ليست إلّا امتدادًا للخلق.

وبكلمة واحدة، ليس الإيمان المسيحيّ كلّه، بما فيه من عقائد وأسرار، إلّا فيضًا من محبّة الله الذي هو محبّة. أمّا كونه محبّة، فقد أوحي إلينا في يسوع المسيح، ولكنّه قد يُستَنتَج من التفكير البشريّ، انطلاقًا من الاعتراف بالله خالقًا.

أذكر فقط، لضيق الوقت، بعض نقاط من العقيدة التي يسهل التوسّع فيها:

+ الإفخارستيّا كاكتمال للتجسّد.

+ الفداء عن طريق الموت على الصليب (الذي يُنكره القرآن) كامتداد واكتمال لكلّ تدبير المحبّة الإلهيّ من أجل الإنسان.

هذه بعضُ الأمثلة من الفكر اللاهوتيّ العربيّ القديم. ولمّا كان الإسلامُ يمثّل الغيريّة المطلقة بالنسبة إلى الفكر المسيحيّ ويُعيد في العمق

إلى بساط البحث هذا الفكر، حاول الفكرُ العربيّ المسيحيّ أن يستوعب الفكرَ الإسلاميّ وانتقاداته، ليتجاوزه.

ثالثًا – الشّرق المسيحيّ في العصر الحديث: مقاربات لاهوتيّة

١ – منذ القرن السادس عشر، تغيير التوجّه: انجذاب إلى أوروبّا

أمّا في الفكر اللاهوتيّ المعاصر، على خلاف ذلك، فقد قطع الاتّصال بتقليد القرون الوسطى العربيّ. ويعود هذا، في نظري، إلى سبب تاريخيّ. فقد ظهر ما اتُّفق على تسميته «عصر الانحطاط»، أي انطلاقًا من القرن الخامس عشر تقريبًا وامتدّ إلى نهاية القرن الثامن عشر. فطوال أربعة قرون من الانحطاط الثقافيّ ومن إضفاء الصبغة التركيّة في الشّرق العربيّ، فَقَدَ المفكّرون المسيحيّون الاتّصال بذلك التقليد اللاهوتيّ.

وبسبب ظروف تاريخيّة، احتلّ التقليد الغربيّ محلّ التقليد العربيّ المسيحيّ.

حدثان أسهما في هذا الاستبدال: من جهة تأسيس المدرسة المارونيّة في رومة عام ١٥٨٤، فقد أنشأت جيلًا جديدًا من الكهنة المدرَّبين على أفضل موادّ أوروبّا التعليميّة. ومن جهة أخرى، وصول أربع رهبانيّات إرساليّة غربيّة إلى حلب، ما بين ١٦١٦ و١٦٢٥: اليسوعيّون والكبّوشيّون والفرنسيسكان والكرمليّون. إنّ هاتَين الظاهرتَين، القريبتَين الواحدة من الأخرى، والمتكاملتَين تمامًا، كانتا نقطة انطلاق فَرْنَجة الكنيسة المارونيّة خاصّةً، وبالتالي (وبفضلها غالبًا) سائر الكنائس الشّرقيّة.

لا تعود هذه الفرنجة، كما يقال في بعض الأحيان، إلى نظرة إمبرياليّة، بل إلى ظاهرة انثقاف حتميّة: من جهة، كان فراغ «عصر الانحطاط»، ومن جهة أخرى تدفّق النهضة الغربيّة وجاذبيّتها الرائعة. فنتج عن ذلك أنّ جميع طوائف حلب (التي كانت جميعًا، ما عدا الموارنة،

أرثوذكسيّة: أرمنيّة أو سريانيّة أو بيزنطيّة) جذبها ذلك النموذج الغربيّ الكاثوليكيّ. فنشأ هكذا، في حضن الكنائس الشّرقيّة، تيّار فكريّ كاثوليكيّ (أي غربيّ في ذلك الزمان).

٢ - نشأة الكنائس الشّرقيّة الكاثوليكيّة

وانتشر هذا التيّار يومًا بعد يوم، وكان له مؤيّدون ومعارضون، وعدد كبير من الأساقفة الذين جاهروا بالإيمان الكاثوليكيّ، من دون التخلّي عن بطريركهم الأرثوذكسيّ، حتّى إنّ البطريرك كيرلّس طاناس الدمشقيّ، حين انتخبته طائفة الروم الأرثوذكس في ١٧٢٤، أعلن أنّه كاثوليكيّ. والتحم به جزء من الطائفة، من الذين كانوا ذوي حساسيّة كاثوليكيّة. فوُلدت طائفة الروم الملكيّين الكاثوليك، ولكنّها لم تحصل على اعتراف السلطات العثمانيّة، لأنّ الأرثوذكس (وعلى رأسهم بطريرك القسطنطينيّة) ضغطوا على الباب العالي لكي لا يعترف بذلك البطريرك وتلك الطائفة.

ولمّا لم توفَّق كنيسة أنطاكية في وجود أسقف عربيّ واحد غير ميّال إلى الكثلكة، أرثوذكسيّ مئة بالمئة، رشّحت بطريركيّة القسطنطينيّة سِلْفِسْترُس، وهو شمّاس يونانيّ وُلد في قبرص في حوالى ١٦٩٦، وقد كُرّس بطريركًا في ٨ تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٧٢٤، بعد كيرلّس السادس طاناس بأسبوع واحد! واستمرّ هذا التقليد طوال القرن الثامن عشر وحتّى نحو نهاية القرن التاسع عشر (بالتحديد حتّى سنة ١٨٩٨م): فإنّ جميع البطاركة البيزنطيّين الأرثوذكس كانوا يونانيّين. وفي أيّامنا أيضًا، تُتّبع السياسة نفسها في بطريركيّتَي أورشليم والإسكندريّة: إلّا في حالات نادرة (سوفرونيوس الكِلِّزلي مثلًا، المتوفّى في ١٧٨٠)، لم يُنتخَب أيّ عربي بطريركًا، في حين كان جميع البطاركة الروم الكاثوليك من العرب، جامعين بين كراسي أنطاكية وأورشليم والإسكندريّة الثلاثة.

٣ - فَرنَجة الفكر اللاهوتيّ، حتّى عند الأرثوذكس

في تلك الأيّام، ظهر قُطبُ غيريّة جديد، وهو الغرب. فلقد فقدوا الفكر اللاهوتيّ العربيّ المسيحيّ، بسبب الانقطاع الثقافيّ الذي سبّبه

الانحطاط وظهور العثمانيّين. فبعد طور فراغ، أخذ المسيحيّون الشّرقيّون يبنون هويّة مسيحيّة جديدة، مستوحاة من الغرب، من دون إنكار تقليدهم الشّرقيّ. فنرى فترًا لاهوتيًّا غربيًّا كاثوليكيًّا (وفي وقت لاحق، غربيًّا بروتستانتيًّا) يتغلغل ببطء إلى الكنائس الشّرقيّة، بما فيها الأرثوذكسيّة، كالكنيسة القبطيّة التي فقدت، منذ زمن طويل، رباطها بالتقليد السابق. فأدّى كلّ ذلك إلى فكر لاهوتيّ مأخوذ من الغرب، وله صفة شرقيّة، إلى حدّ قريب أو بعيد.

في مرحلة أُولى، نقل اللاهوتيّون المعاصرون المقالات اللاهوتيّة (البروتستانتيّة أو الكاثوليكيّة)، بعد أن بسّطوها. وفي عهد قريب، أضفوا على هذه المقالات صبغة شرقيّة، بإدراج الفكر الآبائيّ فيها، ولا سيّما اليونانيّ.

وفي مرحلة ثانية، انطلاقًا من السّتّينات تقريبًا، ظهرت نزعة إلى إعادة إضفاء صبغة شرقيّة على ذلك الفكر اللاهوتيّ الغربيّ، عبر درس آباء الكنيسة. إليكم مثلَين موضِحَين: ففي مصر، استوحى الأب متّى المسكين (القبطيّ الأرثوذكسيّ) خاصّةً من الفكر الآبائيّ ومن فكر الأرثوذكس الروس الذي وصل إليه عبر منشورات إنكليزيّة أو فرنسيّة، وأدخل فيه نصوصًا آبائيّة يونانيّة ولاتينيّة. لكنّه لا يعرف تمامًا الفكر الغربيّ المعاصر. وفي لبنان، استوحى المطران سليم بسترس (من الروم الكاثوليك) من الفكر الكاثوليكيّ المعاصر وأدخل فيه فكر اللاهوتيّين البيزنطيّين الذين اطّلع عليهم عن طريق الغرب.

٤ – الخاتمة: إنتقاف الإيمان

إنّ هذَين المثلَين هما موضِحان. فمن جهة الكاثوليك، نرى تقدّمًا يستهدف إلى الجمع بين الغرب الكاثوليكيّ والتقليد الشّرقيّ الآبائيّ. ومن جهة الأرثوذكس، يتمّ البحث حيث يكون الفكر اللاهوتيّ التقليديّ أكثر حيويّة، ولا سيّما عند الأرثوذكس الروس، مُغنين إيّاه بشواهد آبائيّة. وفي الحالتَين، لا وجود للنسبة إلى الإسلام، ولا وجود لأيّ إلهام انطلاقًا من الفكر العربيّ المسيحيّ العائد إلى القرون الوسطى.

أمّا أنا، فمنذ ثلاثة عقود أحاول أن أعيد التفكير في بعض نقاط الفكر اللاهوتيّ العقائديّ، وإن أمكن الأمر، في الإيمان المسيحيّ كلّه، بالجمع بين الأبعاد الثلاثة (الآبائيّ، والعربيّ الخاصّ بالقرون الوسطى، والمعاصر)، من دون أن أنسى الإسلام. وأعترف بأنّ الفكر اللاهوتيّ العربيّ المسيحيّ الذي يعود إلى القرون الوسطى يساعدني إلى أبعد حدّ في مجهود انثقاف الإيمان، وألاحظ إلى أيّ درجة له وقع عند المعاصرين، سواء أكانوا من المسيحيّين (الشباب أو البالغين) أو من المسلمين.

رابعًا - الشرق المسيحيّ والثقافة العربيّة في القرون الوسطى

١ - عند الفتح الإسلاميّ

حين فتح العرب الشرق الأدنى في السنين ٦٣٢-٦٤١، فبأقلّ من عشر سنين، ضُمّت سورية وفلسطين والعراق ومصر وفارس إلى الإسلام. وبعبارة أخرى، بقي السكّان ما كانوا (مسيحيّين أو مزديّين وغيرهم) ولكنّهم أُخضعوا للنظام الإسلاميّ. ومن بينهم عدد تحوّل إلى الإسلام، ولا سيّما عَبرَ القرانات بالمسلمين.

وفي تلك البلدان، وجد العرب مسيحيّين ينتمون إلى ثلاث ثقافات مختلفة (اليونانيّة والسريانيّة والقبطيّة)، سبقها تقليد ثقافيّ طويل، ذلك بأنّ الأوساط المثقّفة في سورية (لا مصر) كانت مشرّبة حضارة هلّينيّة. ووجدوا أيضًا حضارة لامعة، تظهر في الفنّ والتِقنيّات والهندسة المعماريّة.

فانبهر العرب (وهنا، يكثر عدد النصوص التاريخيّة، وهي واضحة) أمام تلك الحضارات التي وجدوها. فطلبوا إلى السكّان الأصليّين أن ينقلوها إليهم. وكان هؤلاء السكّان في العالم العربيّ (أستثني العالم الفارسيّ) أكثرهم مسيحيّين: إمّا سريان أو سوريّين بيزنطيّين، وإمّا أقباط. وكان السريان أولئك الذين حافظوا على التراث الهلّينيّ وأطالوه، ونقلوه

إلى السريانيّة منذ القرن الخامس والسادس، خصوصًا بفضل سرجيوس الراشيني.

٢ - في القرون الوسطى

كان للسريان عدّة مدارس فلسفيّة لاهوتيّة أخذت تنقل تلك التقليد اليونانيّ إلى العرب. تمّ ذلك أوّلًا في دمشق، على عهد الأمويّين، منذ مطلع القرن الثامن، ثمّ في بغداد إلى العبّاسيّين، في القرنين التاسع والعاشر. وهكذا نقل السريان بالعربيّة كلّ التراث اليونانيّ، الفلسفيّ والطبّيّ والعلميّ وهذه الترجمات أعاد النظر فيها وصحّحها أجيال متعاقبة. ولكي يحقّق هذا المشروع، توجّه باحثون إلى كبار خزانات الكتب في الإمبراطوريّة البيزنطيّة يبحثون عن أفضل المخطوطات. فنشأت في ذلك العصر حركة فكريّة فريدة ولّدت «النهضة العبّاسية».

فمن القرن الثامن إلى القرن الحادي عشر، كان المسيحيّون دُعاة الفكر العربيّ، في دمشق ثمّ في بغداد. لم تكن هذه حالة القاهرة، لأنّ الأقباط لم يكن عندهم ذلك التقليد. فالمسيحيّون مثّلوا إذًا قطب الغيريّة بالنسبة إلى الهويّة العربيّة الإسلاميّة(٢).

ومن جهة أخرى، لم يكن للعرب خبرة في إدارة إمبراطوريّة، فقام المسيحيّون بهذه المهمّة: البيزنطيّون في دمشق على عهد الأمويّين، والنسطوريّون في بغداد على عهد العبّاسيّين (راجع دراسة سيسيل كَبْرول (Cécile Cabrole) القائمة)، والأقباط في مصر، أوّلًا على عهد الإخشيديّين والفاطميّين، وفي وقت لاحق على عهد الأيوبيّين والمماليك، بنسبة أمين سرّ قبطيّ واحد على اثنين، مع أنّ وظيفة أمين السرّ كانت على جانب كبير من الأهمّيّة، لأنّها كانت تماثل وظيفة وزير في أيّامنا.

---

(٢) Cf. Samir Khalil SAMIR, «Religion et culture en Proche-Orient arabe- Islam et Christianisme comme facteurs d'intégration et d'éclatement», in: *Proche-Orient Chrétien* 39 (1989) 251-309.

٣ - استيعاب المسيحيّين الحضارة الهلّينيّة ونقلها إلى المسلمين

هذه الظاهرة معروفة تمامًا عند أهل الاختصاص، ولكنّنا لا نُدرك عادةً ما تفترضه عمليّة استيعاب ذلك التراث. فإنّ أولئك المترجمين لم يكونوا مجرَّد مترجمين! بل كانوا علماء استوعبوا العلوم التي ينقلونها، فكانوا يعيدون النظر فيها.

علمًا بأنّهم اصطدموا بمشاكل نقل ضخمة. فلمّا وجب على حُنَين، على سبيل المثال، أن يترجم «الآلهة» أو «عرائس الفنّ»، كان يتردَّد، إذ لا يجوز له أن يكتب «الآلهة» في صيغة الجمع (لا إله إلّا الله). فكان يكتب «الملائكة»، بما أنّهم رسل في التقليد الإسلاميّ واليهوديّ المسيحيّ، وأنّهم كائنات وسطاء بين الله والإنسان في التقليد الفلسفيّ اليونانيّ العربيّ. وهنا نرى كيف أنّ الهويّة العربيّة التي استوعبها حنين (وهو عربيّ من الحيرة، من قبيلة بني عِباد) كانت تواجه الأصل اليونانيّ. فكان يعيد النظر في كلّ ذلك، ويمضغه ويهضمه، ثمّ يعبّر عنه مرّة أخرى.

وذلك التراث استوعبه المسلمون ببطء، فقامت النهضة الكبرى. ألمّح هنا إلى الكتاب الشهير الذي وضعه آدم مِتْس (Adam Metz) بعنوان «نهضة الإسلام» الذي تُرجم إلى عدّة لغات، بما فيها العربيّة. فإنّ هذا الكتاب يصف فيه النهضة العبّاسيّة الكبرى التي وصلت إلى أوجها في القرن الرابع الهجريّ، العاشر الميلاديّ.

بفضل حركة النقل والاستيعاب وإعادة النظر، التي أطلقها المسيحيّون السريان، نشأ قطاع ثقافيّ عربيّ، وقاعدة مشتركة للثقافة، تجمع المسيحيّين والمسلمين واليهود والصابئة. وهذا ما عزّزه الانفتاح الثقافيّ الذي مارسه الخلفاء والأمراء المسلمون، فلقد شجّعوا وموّلوا تلك الحركة. فقام فكر دينيّ أُعِدَّ انطلاقًا من تلك الثقافة الهلّينيّة التي أُضْفيت عليها صيغة سريانيّة ثمّ عربيّة، علمًا بأنّ الذين أشرفوا على كلّ ذلك كانوا المسيحيّين الذين عاشوا في القرون الثامن والتاسع والعاشر للميلاد.

سأكتفي بأن أذكر مثالًا واحدًا لأجسّم حديثي.

تتلمذ الفارابي عن يد ثلاثة فلاسفة: الأوّل إبراهيم المَرْوَزي وكان نسطوريًا أتى من حدود إيران، والثاني يحيى بن حَيلان وكان هو أيضًا نسطوريًا، ثمّ انتقل من حرّان إلى بغداد وتتلمذ عن يد أبي بِشر متّى بن يونس وكان هو أيضًا نسطوريًا. ولمّا توفّي أبو بِشْر في ٩٤٠، لم يبقَ له ما يأخذه عن غيره. فغادر بغداد وذهب إلى حلب حيث كان أمير يشجّع العلوم. ومات في دمشق عام ٩٥٠.

٤ - انفتاح المسيحيّين الثقافيّ

في الطائفة المسيحيّة السريانيّة، يتمّ استيعاب الثّقافة العربيّة من دون التخلّي عن الثّقافة السريانيّة: لكنّ هذه الثّقافة تراجعت شيئًا فشيئًا، بعد أن احتلّت العربيّة محلّها ببطء، من دون أن تزول تمامًا. وفي العالم القبطيّ، لا نرى في مثل ذلك، لأنّ الأقباط (حين وصل العرب إليهم) كانوا قد فقدوا مدرسة الإسكندريّة التي زالت قبل مئة سنة. فلم يعد عندهم إذًا ذلك التقليد الفلسفيّ العلميّ الهلّينيّ الكبير، في حين حافظ السريان على مدارسهم في أديرتهم.

وهذا ما يفسّر لماذا وجب على الكتّاب العرب الأقباط أن يتتلمذوا لمسيحيّي العراق. فلذلك نشاهد ظاهرة تُدهشنا إلى حدّ ما، وهي أنّ الأقباط في أغلب الأحيان هم الذين أنقذوا التراث النسطوريّ: الياس النصيبيّ وعبدالله بن الطيّب وعمّار البصريّ والعديد من غيرهم. فأشهر الكتّاب النسطوريّين الناطقين بالعربيّة وصلوا إلينا سالمين عن يد الأقباط وحدهم - هذا أمر فريد.

وفي القرن الثالث عشر، ظهرت نهضة قبطيّة بكلّ معنى الكلمة، ودلّت على انفتاح دينيّ وثقافيّ في جميع الاتّجاهات. فاستخدموا كُتّابًا مسلمين، كالغزاليّ أو الرازي (يذكر الصفيّ بن العسّال، حوالى السنة ١٢٤٠، الرازي المتوفّى في ١٢٠٤ بصفته معلّمه، مع أنّه لم يعرفه). كما أنّ المؤتّمن بن العسّال وابن الراهب، اللذين ينقلان صفحة من دلالة

الحائرين، قد عرفا المفكّر اليهوديّ الكبير موسى بن ميمون واستخدماه. ولكنّ الكتّاب الأقباط قد استشهدوا دائمًا بالكتّاب العرب المسيحيّين المنتمين إلى جميع الكنائس بلا تمييز.

أريد أن أُضيف ملاحظة: في القرون الوسطى، عرفت بعض الكنائس الشّرقيّة نشاطًا إرساليًا، ومن بينها خاصّةً الكنيسة الأشوريّة (النسطوريّة) التي أوفدت مرسلين إلى كلّ آسية الشّرقيّة حتّى منغوليا. ويخطر ببالي أيضًا تنصير الصقالبة حوالى السنة الألف، علمًا بأنّ الأقباط لم يقطعوا علاقاتهم بكنيسة أثيوبيا التي أسّسوها.

قد يظنّ الناس أنّ تلك الإرساليّات الدّينيّة قد أثّرت في تلك الكنائس. في الواقع، لا نرى شيئًا من ذلك، لأنّ تلك الإرساليّات لم يبدّلوا قطّ هويّة المجتمعات المسيحيّة الشّرقيّة.

خامسًا – الشّرق المسيحيّ والثّقافة العربيّة في القرون العثمانيّة (١٥١٦–١٩٢٠)

انطلاقًا من القرن الخامس عشر، نشاهد في العالم العربيّ «الانحطاط» الكبير، الذي أشرتُ إليه والذي دام أربعة قرون. وفي تلك الحقبة التاريخيّة ظهرت في سورية ولبنان (بلاد الشام)، بين المسيحيّين (ولا سيّما الكاثوليك)، النزعة الثقافيّة الجديدة التي أثّرت تأثيرًا عميقًا في العالم العربيّ، حتّى منتصف القرن العشرين، وهو التأثير الغربيّ، في حين كنّا نرى السبات في مصر، حتّى وصول بونابرْت (١٧٩٨) الذي أحدث صدمة مفيدة عزّزها محمّد عليّ (١٨٠١–١٨٥١).

١ – النهضة عند مسيحيّي سورية في القرنَين السابع عشر والثامن عشر

سبق لي أن قلت إنّ تلك النهضة انطلقت من نشأة المدرسة المارونيّة في رومة (١٥٨٤)، وتابعت سيرها بوصول المرسَلين الأوروبّيّين (الإيطاليّين والفرنسيّين والإسبانيّين) إلى حلب في حوالى ١٦٢٥ (راجع أعلاه «ثالثًا – ١»). لن أكرّر هنا ما قلته هناك على الصعيد اللاهوتيّ،

ولكنّي سأتوسّع في ما لهذا الحدث التاريخيّ المزدوج من وقع ثقافيّ.

حين نطالع، على سبيل المثال، نصوص البطريرك المارونيّ الدُوَيهيّ (١٦٣٠-١٧٠٤)، وهو كاتب كبير ولاهوتيّ ومؤرِّخ، يلفت نظرنا مستوى الانحطاط الذي تتّسم به لغته العربيّة، حتّى إنّ المعلّم الشرتونيّ، الذي نشر أعماله التاريخيّة، قد اضطرّ إلى إعادة النظر في إنشائها. ولقد كتب، على كلّ حالٍ، لا بحروف عربيّة، بل بحروف سريانيّة، بالكرشوني، كما فعل معظم الموارنة منذ مطلع القرن الرابع عشر[٣]. إنّ استعمال الكرشوني يعكس شيئًا من تقوقع الطائفة المارونيّة على نفسها وميلًا إلى العيش المنعزل.

ثمّ كان الاستئناف وإعادة التعريب، مع ظهور جرمانس فرحات (نهاية القرن السابع عشر - مطلع القرن الثامن عشر)، مطران حلب المارونيّ. فقد أطلق حركة تجدّد روحيّ وثقافيّ، متلمذًا لأحد الشيوخ المسلمين لتحسين لغته العربيّة. كما أنّه أطلق حركة في حلب، بالاشتراك مع مكرديش الكسيح (وهو أرمنيّ بارع في تأليف كتب بالنثر المسجَّع) ومع موارنة وأرثوذكس آخرين، فكانوا يشكّلون فريقًا من المُصلحين المسيحيّين.

وألّف كتابًا خاصًّا في قواعد اللغة: لمّا كان المسيحيّون يتحفّظون لدرس العربيّة، لأنّ جميع شواهدها كانت مقتبسة من القرآن والحديث، وضع جرمانس كتابًا في قواعد اللغة، مؤسّسًا على الإنجيل، فكانت فيه جميع الشواهد مأخوذة من الكتاب المقدّس. إنّ هذا الأمر مفيد إلى حدّ بعيد، لأنّه يعني من جهة أنّ اللغة العربيّة ليست محصورة في المسلمين، ومن جهة أخرى، أنّ الكتاب المقدّس لا يقلّ قيمة أدبيّة عن القرآن، بما أنّه يُستخدم في عرض علم الأدب. وبهذه الطريقة غير المباشرة، استطاع

---

(٣) إنّ ما أكّده جيرار ترُوبو (Gérard Troupeau)، في الموسوعة الإسلاميّة، وهو أنّ الكرشوني كان متشرًا منذ القرن العاشر، يبدو لي خاليًا من الأساس: أمّا أنا، فإنّي لم أرَ أيّ مخطوطة بالكرشوني تعود إلى ما قبل السنة ١٣٠١.

جرمانس أن يعيد النظر في عربيّة المسيحيّين وأن يجدّد الروابط بتقليد النهضة العبّاسيّة التي أطلقها المسيحيّون بوجه خاصّ.

ظهرت هذه الحركة أوّلًا عند مسيحيّي حلب، ولكنّها ما لبثت أن انتقلت إلى لبنان. ذلك بأنّ جميع الرهبانيّات الكاثوليكيّة في ذلك الزمان (سواء أكانت بيزنطيّة أو مارونيّة أو أرمنيّة أو سريانيّة) أُنشئت عن يد حلبيّين، ولكن في لبنان، ولا سيّما في كسروان، وعَبرَ هذه الرهبانيّات الجديدة تمَّ إصلاح اللغة والأدب العربيّ عند المسيحيّين. فانطلاقًا من جرمانس فرحات، انتشرت حركة إعادة نظر ثقافيّة في اللغة العربيّة بين مسيحيّي سورية ولبنان، مدّة أكثر من مئة سنة، وساعدت على قيام النهضة العربيّة الكبرى، في القرن التاسع عشر. وبهذا المعنى، يجوز أن يقال إنّ جرمانس فرحات كان «أبا التمهيد للنهضة العربيّة».

٢ - الشّرق المسيحيّ والثّقافة العربيّة في القرن التاسع عشر

إلّا أنّ تلك النهضة الحلبيّة واللبنانيّة هي من طراز دينيّ. وفي القرن التاسع عشر، عمّت هذه النهضة ولم تعد خاصّة بالمسيحيّين، وكان السبب تغييرًا اجتماعيًّا سياسيًّا، وهو أنّ محمّد عليّ كان يُنشئ في مصر دولة عصريّة تتمتّع بحكم ذاتيّ واسع إلى حدّ ما، مع أنّها لا تزال جزءًا من الإمبراطوريّة العثمانيّة. فكان يجذب إلى مصر عناصر الإمبراطوريّة الدّيناميّة، ولا سيّما المسيحيّين السوريّين واللبنانيّين الذين كانوا يتمتّعون في مصر بمزيد من الحرّيّة. وكانت هناك أيضًا عناصر إسلاميّة يجذبها الغرب «ولكنّها تصرّ على عدم فقدانها الهويّة الإسلاميّة.

وفي ذلك الزمان، وبتأثير من الحكم العثمانيّ (تعزّزه إمبراطوريّات مسيحيّة غربيّة، تدافع عن مسيحيّي الشّرق) انتشرت عقليّة الجماعات المتشبّعة (المِلَل أو الطوائف)، فكان على كلّ جماعة (بيزنطيّة وسريانيّة وأرمنيّة ومارونيّة إلخ) أن تحصل على اعتراف من السلطان وأن تحدّد نفسها بصفتها مختلفة عن الأخرى). هذا وأنّ تأثير الإرساليّات في القرنين السابع عشر والثامن عشر عزّز تلك النزعة إلى الانعزال.

وكانت الحركة الثقافيّة، التي افتتحها الحلبيّون، تواصل سيرها، فتعلمنت في منتصف القرن التاسع عشر، بتأثير من الغرب، وأصبحت تلك النهضة الكبرى التي قامت في مصر، بفضل محمّد عليّ وسلالته. ولمّا تمّت إصلاحات عبد الحميد، حصل المسيحيّون على شبه مساواة في الإمبراطوريّة العثمانيّة، فقد أذنت لهم أن يتنقّلوا بحرّيّة في هذه الإمبراطوريّة الواسعة وأن يختاروا البلد الذي يناسبهم على أفضل وجه: فأقام العديد منهم في مصر. ومع أنّهم ما زالوا يتمون إلى ملّتهم، فقد شعروا بأنّهم مندمجون ثقافيًّا يومًا بعد يوم على طريقة أفضل في ذلك العالم العربيّ. لا بل شعروا بأنّهم أكثر من مندمجين، فقد أصبحوا رُوّاد تلك الحركة. إنّه عصر المسيحيّين العرب، الذي دام أكثر من خمسين سنة، من ١٨٦٠ إلى نحو ١٩٢٠.

٣ – الشّرق المسيحيّ والثّقافة العربيّة في الحقبة الزمنيّة المعاصرة

في هذه الأثناء، انتشرت النهضة العربيّة الإسلاميّة بالتوازي، متّسمة ببعض الميزات الخاصّة، التي غالبًا ما كانت ذات صبغة إسلاميّة أكثر من الصبغة العربيّة. انطلقت في مصر مع ظهور رفاعة الطهطاوي (١٨٠١–١٨٧٣)، وتتابعت مع جمال الدّين الأفغاني (١٨٣٨–١٨٩٧) وتلميذه المصريّ الشيخ محمّد عبده والمفكّر السوري عبد الرحمٰن الكواكبيّ (١٨٤٩–١٩٠٢). وتوطّدت النزعة الإسلاميّة مع تلميذ عبده، الشيخ اللبنانيّ رشيد رضا (١٨٦٥–١٩٣٥)، ومع سقوط الإمبراطوريّة العثمانيّة وإعلان الجمهوريّة التركيّة في ٢٩/ ١٠/ ١٩٢٣، وإعلان العلمنة في تركيا عن يد كمال أتاترك، وإلغاء الأبجديّة العربيّة وتبنّي الأبجديّة اللاتينيّة، وأخيرًا بإلغاء الخلافة في ٣/ ٣/ ١٩٢٤ وإلغاء المحاكم الشرعيّة في ٨/ ٤/ ١٩٢٤. وعلى جميع هذه الأحداث التي صدمت العالم الإسلاميّ، ردّ الشيخ حَسَن البنّا، تلميذ رشيد رضا، بتأسيس «الإخوان المسلمين» في ١٩٢٨. وعندئذ اتّخذت النهضة صراحةً صبغة إسلاميّة.

أمّا المسيحيّون فقد أخذوا يقومون شيئًا فشيئًا بردّ فعل لإنقاذ

هويّتهم. فانطلاقًا من الخمسينات ومن إنشاء دولة إسرائيل الجائر في ١٩٤٨، الذي سبّب قيام الثورة المصريّة في ١٩٥٢ والثورة العراقيّة في ١٩٥٤، بما فيها من الانعكاسات الاقتصاديّة والسياسيّة والدّينيّة المعروفة، شعروا بأنّهم مهدّدون يومًا بعد يوم، وفكّروا في الهجرة أو في الانعزال.

وفي لبنان، أثارت أحداث ١٩٥٨ انسحاب المسيحيّين بالنسبة إلى الهويّة العربيّة وإلى القوميّة العربيّة (التي سبق أن كانوا رُوّادًا لها). وتدفّق اللاجئون الفلسطينيّون، خصوصًا بعد أيلول (سبتمبر) ١٩٦٧ («أيلول الأسود») وتدفّقت معهم المشاكل السياسيّة الداخليّة والإقليميّة. وهذا ما عزّز، عند أكثر الطوائف، النزعة إلى الانطواء على النفس وإلى رفض العروبة.

والذين واصلوا وحدهم انتماءهم إلى العروبة وإعلانه على رؤوس الملأ هم الروم الأرثوذكس، لا لاستعرابهم أكثر من سائر المسيحيّين الشرقيّين، بل لأسباب تاريخيّة وجغرافيّة: فإنّهم يقيمون بوجه خاصّ في سورية (ولكن في لبنان وفلسطين أيضًا وقليلًا في مصر) ولا يجدون فائدة في التطابق مع دولة، بما أنّهم ليسوا في أرض محدودة. وفي صفوفهم أكبر عدد من أنصار «سورية الكبرى». ولكن، في الواقع، يبحث كلّ واحد عمّا يطابق بوجه أفضل مصلحته الشخصيّة أو الطائفيّة.

في تلك الظروف السياسيّة الجديدة، نجد أنفسنا اليوم أمام رفض منتشر إلى حد ما، في صفوف مسيحيّي الشرق، للعروبة، يصحبه رفض للإسلام يعود إلى قيام الصحوة الإسلاميّة منذ ١٩٧٣ والنزعات الإسلاميّة في كلّ المنطقة. كلّ ذلك يتعارض جدًّا مع ما كان يلاحَظ قبل بضعة عقود، إذ إنّ العديد من المسيحيّين، في لبنان خاصّة، كانوا مطّلعين اطّلاعًا حسنًا على الإسلام وكانوا يقدّرونه تقديرًا إيجابيًّا إلى حدّ ما.

أمّا اليوم، فإنّنا نلاحظ يومًا بعد يوم، في الطوائف المسيحيّة المقيمة في مجمل العالم العربيّ، عودة إلى تأكيد الهويّة التي سبقت ظهور

الإسلام. ففي مصر والعراق ولبنان بوجه خاصّ، حيث يدور الكلام على الهويّة القبطيّة، والكلدانيّة أو الأشوريّة، والفينيقيّة أو السريانيّة، بغضّ النظر طبعًا عن الهويّة الأرمنيّة التي يصعب عليها أن تصف نفسها بالعربيّة. وكما سبق لي أن قلته، أرى أنّ المَلَكيّين وحدهم (أرثوذكس أو كاثوليك) ما زالوا يؤكّدون عروبتهم.

٤ - شيء من الرجاء: العلاقات الإسلاميّة المسيحيّة اليوم في لبنان

مع ذلك، فبعد الحرب اللبنانيّة، يشعر الإنسان شعورًا واضحًا جدًّا برغبة في إعادة تعمير البلد معًا، وفي التلاقي، من قبل المسلمين ومن قبل المسيحيّين على السواء. يلاحَظ هذا الأمر عند المفكّرين عامّةً، عند اللاهوتيّين الحاليّين في لبنان، المسيحيّين والمسلمين. أتوقّف عند بادرة واحدة: في معهد الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة، التابع لجامعة القدّيس يوسف، حضور أئمّة سنّيّين وشيعيّين وكهنة من الشباب يأتون من تلقاء أنفسهم ليتابعوا دروسًا ويُعدّوا أبحاثًا، ويُبدون اهتمامًا كبيرًا بالتعرّف إلى الآخر في العمق. هذا ما يبدو لي بشارة خير لاستئناف الحوار.

وكذلك، ليس من باب الصدفة أن تزدهر معاهد إسلاميّة مسيحيّة (كانت محصورة قبل اليوم في جامعة القدّيس يوسف): البَلَمَند (روم أرثوذكس)، وحريصا (روم كاثوليك)، ومنذ عهد قريب، أنشأ الأنطونيّون معهدًا إسلاميًّا مسيحيًّا في جامعتهم القائمة في مار روكز، كما أنّ جامعة الروح القدس، منذ أوّل عهدها، تعلّم الإسلام في كلّيّتها اللاهوتيّة. ونشعر أنّ ذلك، بالنسبة إلى كنائس لبنان، هو بعد جوهريّ من أبعاد التفكير المسيحيّ. وعلى الصعيد المؤسّساتيّ، فإنّ الكلّيّات العليا للدراسات الإسلاميّة (السنّيّة أو الشيعيّة) تنظّم أمورها بالاتّجاه نفسه، وإن كانت متأخّرة بالنسبة إلى نظرائها المسيحيّين.

وأكثر من ذلك، فإنّ مختلف اللقاءات التي تجمع الشبّان والشابّات، المسلمين والمسيحيّين، حول موضوع «العيش المشترك»، والنجاح العظيم الذي تلقاه المؤتمرات المنظّمة، ابتداء بمؤتمر الأنطونيّين

في ١٩٩٣، تدلّ على أنّ تلك «الرغبة في التعرّف إلى الآخر» ليست أمرًا محصورًا في المفكّرين. كما أنّ المبادرة التي أطلقها الشيعيّون، قبل ستين، في تنظيم لقاءات دوريّة بين طُلّاب وأساتذة من مختلف كلّيّات اللاهوت (إسلاميّة ومسيحيّة) والنجاح الذي لاقته يدلّان على الاهتمام المتبادل العميق عند وَسَط بكامله.

كنت أودّ أن أبحث في العلاقات القائمة بين مختلف تقاليد الشّرق المسيحيّ، التقاليد بين البيزنطيّين والأقباط والسريان والموارنة إلخ. لكنّ ضيق الوقت لا يسمح بالتطرّق إلى هذه المسألة.

سادسًا - الشّرق المسيحيّ والغرب

بحثنا في الشّرق المسيحيّ بالنسبة إلى الإسلام وإلى الثّقافة العربيّة. والشقّ الثالث هو النسبة إلى الغرب. يمكننا أن نميّز بين الغرب المسيحيّ (ولا سيّما الكاثوليكيّ) والغرب في النظرة إلى الحداثة وحتّى الإلحاد.

١ - الشّرق المسيحيّ والغرب المسيحيّ (الكاثوليكيّ خاصّة)

كنتُ قد فكّرت أوّلًا في الحديث عن العلاقة بين الأرثوذكس من جهة، والكاثوليك والبروتستانت الغربيّين من جهة أخرى، ثمّ عن علاقة الأرثوذكس محلّيًا بالمرسلين الكاثوليك والبروتستانت، وأخيرًا عن تأثير هجرة الأرثوذكس إلى أميركا وأوستراليا في الأرثوذكسيّة. لكنّ هذا المشروع لا يخلو من الطموح. سأكتفي إذًا بأن أعرض بعض المعلومات عن العلاقة بين الشّرق المسيحيّ والغربِ المسيحيّ (الكاثوليكيّ خاصّة)، وهي علاقة تنوّعت كثيرًا في أثناء القرون الأخيرة، تراوحت بين الانجذاب والرفض.

أ - مرحلة الانجذاب

ظهر الانجذاب أوّلًا حين شاهد الشّرقيّون، في القرن السابع عشر بحلب، المرسلين الكاثوليك الغربيّين، انطلاقًا من حوالى ١٦٢٥. قيل إنّ

ذلك الانجذاب عاد إلى الفوائد المادّيّة (الاقتصاديّة والسياسيّة) التي جسّدها أولئك المرسَلون في نظر الرعايا المسيحيّين في الإمبراطوريّة العثمانيّة. أرى أنّ هذه الأهمّيّة لا تخلو من المبالغة. بالمقابل، كانت الفوائد الثقافيّة والروحيّة حقيقيّة. وفي وقت لاحق، أي في القرنَين الثامن عشر والتاسع عشر، كثيرًا ما لجأ المسيحيّون الشرقيّون إلى المرسَلين، على أمل الحصول من أوروبّا على مكسب أو سند.

ولقد قام الانجذاب بهذا الدور حتّى اندلاع الحرب العالميّة الأولى تقريبًا (وربّما إلى ما بعدها). فالروم الأرثوذكس المقيمون في سورية ولبنان يعترفون هم أيضًا بما هم مدينون للمرسلين الكاثوليك، على سبيل المثال لـ«إخوة المدارس المسيحيّة» في طرابلس وغيرها.

ب - مرحلة الرفض، ثمّ الجمع بين المرحلتين:

بعد ذلك، ظهر ردّ الفعل المعاكس، في الأربعينات بعد الحرب. فإنّ الأرثوذكس، مع أنّهم اعترفوا بإسهام المرسلين الكاثوليك، انتقدوهم قائلين، على سبيل المثال، «إنّهم ألزموهم بحضور القدّاس كلّ يوم». وفي بعض الأحيان، نشعر، عند عدد من الأرثوذكس، بردود فعل باطنيّة بالنسبة إلى الغرب الكاثوليكيّ. وفي الوقت نفسه، أرى أنّ عددًا كبيرًا منهم ما زالوا في الواقع يستوحون التقليد الكاثوليكيّ الغربيّ.

وفي مرحلة لاحقة، أنشأ الأرثوذكس حركة الشبيبة الأرثوذكسيّة الخاصّة بهم، وقد استوحت، إلى حدّ ما، من الشبيبة الطالبة الكاثوليكيّة. فإنّ عددًا من مؤسّسيها تدرّبوا في إطار الشبيبة الطالبة الكاثوليكيّة. أقصد، بوجه خاصّ، البطريرك إغناطيوس هزيم، وألبير لحّام، المحامي المشهور المقيم في سويسره، وجورج خضر الذي أصبح في وقت لاحق مطران جبل لبنان إلخ. وفي النهاية، تختلف حركة الشبيبة الأرثوذكسيّة عن الشبيبة الطالبة الكاثوليكيّة، إذ إنّ التأثير اللاهوتيّ والليترجيّ والروحيّ فيها هو أشدّ بكثير. فقد أعادوا التفكير في حركتهم بحسب النهج الأرثوذكسيّ.

وهذا يعني أنّهم هضموا، ولا شكّ، تلك الغيريّة. والدليل على

ذلك هو أنّنا، حيثما ظهر تأثير كاثوليكيّ شديد، كما في لبنان وقليلًا في سورية، نشعر بوجود أرثوذكسيّة مختلفة، وأكثر انفتاحًا. وحيثما لم يظهر تأثير كاثوليكيّ، كما في مصر، بقيت الأرثوذكسيّة منطوية على نفسها إلى حدّ ما، ولقد تحقّق هذا الوضع في العديد من اللقاءات المسكونيّة، حيث كان بعض الأعضاء الكاثوليك يقومون بدور الوسيط بين الروم الأرثوذكس والأقباط الأرثوذكس.

٢ - الشّرق المسيحيّ والحداثة

بالنسبة إلى الغرب غير المسيحيّ وإلى الحداثة، يختلف الموقف باختلاف البلدان، لا الكنائس، لأنّ الثّقافة المحيطة هي الحاسمة. فإنّ لكنيسة مصر الأرثوذكسيّة صلة بالحداثة أشدّ انغلاقًا بكثير من معادلها في لبنان، نظرًا إلى وسط مصر المحيط. وبعكس ذلك، لأنّ لبنان هو أشدّ انفتاحًا للعالم الغربيّ من سائر البلدان العربيّة، فإنّ كنائس لبنان، أيًّا كانت، هي أشدّ انفتاحًا من أخواتها في غيره من البلدان العربيّة. وهذا ما ينطبق أيضًا على المسلمين، علمًا بأنّنا نلاحظ أنّ المقيمين في لبنان لهم صلة بالحداثة أشدّ انفتاحًا من صلة المقيمين في غيره من البلدان العربيّة.

ولكن كثيرًا ما تختلط بالحداثة مواقف دينيّة، أو بالعكس، مواقف معارضة للدين (شيء من الإلحاد، أو شيء من الليبراليّة المفرطة أو من التساهليّة). نلاحظ أحيانًا ذلك في لبنان، وهنا يجب على اللاهوتيّ أن يُجري تمييزًا بالنسبة إلى تلك الحداثة.

٣ - موقف الكنائس الشّرقيّة الكاثوليكيّة

وما هو موقف الشّرقيّين الكاثوليك في كلّ ذلك؟

ألفت النظر أوّلًا، بصورة خاطفة، إلى أن لفظ uniatisme لا وجود له في العربيّة. فإنّه نُحت في إطار يختلف كلّ الاختلاف عن إطار العالم العربيّ، عن يد الأرثوذكس في الغرب وبمعنى تحقيريّ. قد يكون من المؤسف أن نصبغ مثل هذا اللفظ، لا سيّما وأنّه غير مفيد وغريب عن

واقع الشّرق الأدنى(٤).

في ما يختصّ بالشّرقيّين الكاثوليك، تبدو مقاربتي إيجابيّة بالأحرى. ذلك بأنّ كنائس الشّرق الكاثوليكيّة قاموا في الواقع بدور جسر لا يستطيع المؤرّخ أن يتجاهله.

أجل، لا نُنكر أنّ نشأة تلك الكنائس كانت مُزعجة وأليمة في نظر الكنيسة الأمّ التي انفصلت عنها الكنيسة البنت. ولكن يبدو أنّ الكنيسة الأمّ، في أغلب الحالات، لم تسأل نفسها عن مسؤوليّاتها الشخصيّة في هذه الظاهرة التاريخيّة. وبالتوازي، كثيرًا ما أبدى المرسَلون غيرة مفرطة في «هداية» الأرثوذكس. لكن ذلك يعود إلى لاهوت ذلك الزمان الذي تأثّر بالإصلاح المضادّ ومحاربة البروتستانتيّة. وأخيرًا، فإنّ الكنائس الشّرقيّة الكاثوليكيّة لم تسأل نفسها، عند حصول الأحداث، عن الضرر الذي كانت تُنزله بالكنيسة الأمّ، اقتناعًا منها بأنّها قد اكتشفت كامل المشاركة.

ومع ذلك، وعلى مرّ الأيّام، تمّت مصالحة فعليّة بين تلك الكنائس الشقيقة، في أغلب الحالات، في الطرفَين، لا تزال هناك جروح يجب العمل على الشفاء منها، عن طريق توضيح الظروف (التاريخيّة والثقافيّة واللاهوتيّة) وتصفية الذاكرة على السواء. يبقى في أيّامنا أنّ هذه الكنائس، في أغلب الحالات، تقوم بدور الجسر بين الشّرق والغرب.

فلا يُنكَر أنّ الكنيسة الملكيّة الكاثوليكيّة قامت، في المجمع الڤاتيكانيّ الثاني، بدور طليعيّ لنقل وجهة نظر الأرثوذكسيّة إلى مجمل الكنيسة الكاثوليكيّة. فالدور الذي قام به البطريرك مكسيمس الرابع الصايغ أو رئيس أساقفة حلب نيوفيطس أدلبي وبعض اللاهوتيّين وعلماء الشرع

---

(٤) يمكننا طبعًا أن ننحت مثل هذا اللفظ في العربيّة، إن أردنا فقط أن نصف موقفًا لاهوتيًّا تاريخيًّا معيّنًا، موقفَ نهاية القرن السابع عشر ومطلع القرن الثامن عشر. ولكن إن أردنا أن نصف وضع الكنائس الكاثوليكيّة الشرقيّة، يكون هذا اللفظ غير مناسب. ولذلك أسألكم أن تقاوموا استعماله.

الكنسيّ، أمثال الأب أورسْت كرامه أو المطران كامل مدوَّر، كان دورًا لا يمكن إنكاره. فبفضل أولئك الروّاد سُمع في الغرب «صوت كنيسة الشّرق» - (وهو عنوان الكتاب الذي جُمعت فيه خطبهم والذي صدر أثناء المجمع).

وعلى عكس ذلك، فإنّ الغرب المسيحيّ (بما له من إيجابيّات وأحيانًا سلبيّات) ينفذ إلى الشّرق الأرثوذكسيّ، عبر تلك الكنائس الشّرقيّة الكاثوليكيّة. فهي تقوم حقًّا بدور الجسر، بكلّ ما يؤدّي ذلك إليه من صعوبات، كما قال مكسيمس الرابع في خطابه الشهير الذي ألقاه في دوسّلْدُرْف سنة ١٩٦٠. فإنّ الجسر، تكمن مهمّته في ضمّ الضفّتين وفي أن يدوسه جميع الناس بأرجلهم.

فمن المعقول أن تنتقد الضفّتان (الغربيّة والشّرقيّة) مِثل تلك الكنيسة الجسر. لا لأنّها لا تلبّي مهمّتها، بل لأنّ المتعصّبين في الضفّتين لا يريدون جسرًا: فالمتعصّبون الأرثوذكس لا يريدون جسرًا مع الكثلكة، وكلّ مَن يقوم بدور الجسر (أي الكاثوليك الشّرقيّون أساسًا) يُحَطّ من قدره، والعكس بالعكس، فإنّ المتعصّبين الغربيّين الكاثوليك لا يريدون غير تلك الكثلكة التي ابتكروها، فلا يعترفون بدور الكنائس الشّرقيّة الكاثوليكيّة ولا بإعادة بعض المسائل إلى بساط البحث، تلك التي قد تثيرها في حضن الكنيسة الكاثوليكيّة.

الخاتمة

١ - كنائسنا التي تجابه «الآخَر» بلا انقطاع

بالاختصار، وجب على المجتمع المسيحيّ في الشّرق أن يجابه بلا انقطاع، لإنقاذ هويّته، «غيريّات» متنوّعة، علمًا بأنّ أشدّها اختلافًا هي العالم الإسلاميّ بكلّ ما يجسّده، ووجهه الثقافيّ، أي الثّقافة العربيّة. وفي الفترة الزمنيّة الأقرب إلينا (من القرن السابع عشر إلى القرن العشرين)، كانت الغيريّة الأقرب إلى المطلق هي الغرب. وفي أيّامنا، يتوحّد هذان «الغَيران» لتحدّي كنائسنا المسيحيّة الشّرقيّة.

من حين إلى حين، «تخبّطت» هذه الكنائس، ولعلّ ذلك دام مدّة طويلة، لا بل بضعة قرون. لكنّها حاولت أن تستعيد السيطرة على نفسها في أوقات معيّنة لكي تصحّح مواقفها، آخذة بعين الاعتبار أوضاعًا جديدة. بالإجمال، يمكننا أن نقول إنّها عرفت دائمًا حركتَين ونزعتَين: نزعة الانفتاح على الآخر في الأيّام الهادئة، ونزعة الانطواء على النفس والانغلاق في أيّام الأزمة، لكي تحمي نفسها وتتقوّى. إلّا أنّ الوجه الإيجابيّ الميّال إلى الانفتاح تغلّب عامّةً.

٢ - الاعتراف بانتمائنا إلى تقليدَين

ما يهمّنا اليوم هو أن لا نترك الظروف المباشرة، وهي في الحالة الراهنة الرفض الإسلاميّ، تخدعنا(٥). أيًّا كانت الأوضاع، ومهما كانت مأسويّة، تبقى دعوتنا الأساسيّة، نحن المسيحيّين الشّرقيّين أن نكون جسرًا. فالمطلوب منّا، في وقت واحد، أن نحافظ، بحزم وهدوء، على هويّتنا المسيحيّة وهويّتنا العربيّة أو الشّرقيّة. فنحن مجرّد «مسيحيّين عرب» أو «مسيحيّين شرقيّين»، علمًا بأنّ المقاربتَين هما، في نظري، مقبولتان.

لسنا مسلمين، لكنّنا لا نعارض الإسلام ولا نعارض الثّقافة الإسلاميّة، ما دامت لا تعارض حقوق الشخص البشريّ الأصيلة، وهي أقدس من الحقوق التي نستطيع، نحن البشر، أن ننسبها إلى الله. يمكنني أن أقول إنّ «ثقافتي إسلاميّة» من عدّة وجوه، وأن أكون مسيحيًّا. وأقول الشيء نفسه بالنسبة إلى الغرب: «فيمكنني أن أقول إنّ ثقافتي غربيّة» من عدّة وجوه، وأن أكون شرقيًّا.

---

(٥) إنّ موقف الرفض والنبذ الصادر عن النزعات الإسلاميّة الأصوليّة يغذّيه ويقوّيه موقف إسرائيل السياسيّ من المطالب الفلسطينيّة المشروعة ودعم الغرب شبه المطلق (وعلى رأسه الولايات المتّحدة) لإسرائيل، حتّى في سياستها المعقوتة إلى أقصى حدّ، سياسة المحافظة على المستعمرات الإسرائيليّة اليهوديّة وازديادها، في الأراضي الفلسطينيّة المعترَف بها شرعًا، وبعبارة وجيزة، سياسة الدعم غير المدروس للعقائديّة الصهيونيّة القصوى، حتّى إنّ الغرب قد وصل غالبًا إلى عدم التميز بين اللاصهيونيّة واللاسلاميّة.

أعتقد أنّنا، بصفتنا مسيحيّين (وبوجه أخصّ بصفتنا كاثوليك)، نستطيع أن نعترف بأنّنا نتمي إلى تقليدَين ثقافيّين يتعارضان في الظاهر ولكنّهما متكاملان في الواقع. ويبدو أنّ هذه الإمكانيّة أصعب تحقيقها على مجموعات ثقافيّة دينيّة أخرى.

٣ - خطر مزدوج يهدّد كنائسنا

من جهة، فإنّ الخطر الأكبر الذي يهدّد كنائسنا في الشّرق هو أن نصبح منعزلين محلّيًّا أو قوميًّا، أو أن نشكّل كنيسة وطنيّة. إنّ مثال الكنيسة في اليونان، التي تريد أن تتطابق مع الأمّة اليونانيّة وتحرم من المواطنيّة كلّ مَن لم يكن أرثوذكسيًّا، مثال يدلّنا على السير في الطريق المستقيم. من الواضح أنّنا أمام حالة قصوى. إنّ هذا المشكل قد أصبح سياسيًّا، إذ إنّ اليونان هو البلد الوحيد من بلدان الاتّحاد الأوروبّيّ، الذي يفرض ذكر الدّين على بطاقة الهويّة، وهو لا يقبل به الاتّحاد الأوروبّيّ. هذا أحد المخاطر الذي يهدّد كنائسنا، وهو التطابق لإحدى السياسات أو لإحدى الأمم، لا بدّ من محاربة هذا الإغراء.

والخطر الثاني هو أن نضع المثال الأعلى وراءنا. هذه إحدى الفِكَر الارتدادية الوراثيّة التي يجب علينا أن نبدّلها، فإنّها من ميزات الشّرق الإسلاميّ خصوصًا، لا بل الشّرق المسيحيّ أيضًا. كأنّ الفردوس المفقود هو وراءنا دائمًا، في حين أنّه أمامنا، كمشروع علينا أن نحقّقه. وهنا أيضًا، أرى أنّ تقليد الشّرق الكاثوليكيّ هو عادةً بين تقليد الغرب وتقليد الشّرق. فالمثال الأعلى لا يكون في العودة إلى الماضي في نسخه، وليس هو شيئًا جديدًا إطلاقًا، إذ إنّ تقليد الشّرق الكاثوليكيّ يستقي من التقليد، من دون أن يعتبر أنّ هذا التقليد هو مقياس الأصالة النهائيّ.

٤ - تملُّك الثّقافة العربيّة لإعادة التفكير فيها

وهنا أيضًا، أظنّ أنّ لنا دورًا هامًّا يجب علينا أن نقوم به في هذا النقاش، بصفتنا يسوعيّين ينتمون إلى التقليد الشّرقيّ وإلى التقليد الغربيّ على السواء، للدلالة على هذا الاتّزان. ولا أخشى أن ينتقدني أحد بأنّي

«مستشرق». فإنّي لست من رأي إدوارد سعيد[٦] الذي يتّهم المستشرقين. ففي نظري، هناك حقيقة، أي مفهوم الشّرق، وفي داخله نجد أشكالًا من الشّرق، إذا صحّ القول[٧].

ذلك الشّرق يحقّ لي أن أتملّكه لأُعيد التفكير فيه. هذا ما فعله اليسوعيّون في القرنَين الثامن عشر والتاسع عشر، الأب فروماج (Fromage) والآخرون. والغريب أنّ أولئك الأجانب هم الذين شجّعوا (على نحو يُرثى له ولا شكّ) ثقافة عربيّة مسيحيّة. كان الأب فروماج اللطيف يتكلّم في لغته العربيّة المسكينة وكان أحد كهنة الرعايا ينقل ذلك إلى عربيّة أرقى. وهذا ما مورس أيضًا في حلب، حين كان المرسلون اليسوعيّون الأوّلون يتكلّمون أحيانًا بالإيطاليّة وكان أحد الموارنة يعيد صياغة الوعظ أو الخُطبة بالعربيّة. وفي القرن الأخير، تبنّى المعلّم رشيد الشرتوني الطريقة نفسها في مساعدة آبائنا.

تلك كانت مقاربة الرهبانيّة اليسوعيّة ونظرتها، فكانت عظيمة: فإنّها كانت تعترف بقيمة الثّقافة العربيّة القوميّة، فحاولت أن تُضفي لباسًا عربيًّا على روحانيّة غربيّة - فقد سعى آباؤنا لنقل أفضل ما عندهم (أيًّا كان الحُكم الذي يمكن الإدلاء به، من جهة أخرى، في تلك «الوديعة» المنقولة)، بالشكل العربيّ المقبول إلى أكبر حدّ.

وفي الوقت نفسه، لم يكن المقصود تقليدًا أعمى أو نَسخًا. فإنّ أولئك الكتّاب حاولوا أن يتخطّوا الثّقافة العربيّة كما كانت، وأن يجدّدوا في داخل تلك الثّقافة، لتنصيرها. هذا ما كان مشروع جرمانس فرحات،

---

(٦) راجع Edward SA'ID, *Orientalism*... لا أوافقه على كون مفهوم الشرق ابتكارًا من الغرب. وُجد هذا المفهوم منذ وجود الشرق، أي منذ وجود العالم. لكنّه جعل فيه نقاشًا سياسيًّا، متّهمًا جميع المستشرقين، كما لو كان عندهم مشروع استعمار جديد. إنّ كلًّا منّا هو «مستعمر» بوجه عامّ في مقاربته للآخر.

(٧) وكذلك، إن حلّلنا الغرب، نصل إلى النتائج نفسها، أي إنّه، إلى حدّ ما، ابتكار لنظرة الآخر، الأمر الذي لا يمنعنا أن نتحدّث عن «الغرب» شرعًا وبحسب التاريخ (سواء أدخلنا فيه أميركا أم لم نُدخلها).

كما عرضته. وهذا ما كان أيضًا، ولا شكّ، مشروع الأب لويس شيخو (١٨٥٩-١٩٢٧): انطلق من هذه العبارة التي صدمته: «أَبَتِ العربيّةُ أن تتنصّر». فحاول أن يُثبت العكس، مُقدِمًا على عمل جبّار، اعترف الناس بضخامته في أيّامنا. ولقد أسّس **مجلّة المشرق**، التي تُعدّ بين المجلاّت العربيّة الخمسة آلاف المحقّقة حاليًّا، وإحدى المجلاّت النادرة التي أُسّست في القرن التاسع عشر. وحرّر الأب شيخو كتابَيه المشهورَين: «**شعراء النصرانيّة**» في مجلّدَين، قبل الإسلام وبعده، و«**النصرانيّة وآدابها بين عرب الجاهليّة**».

إنّي أوافق على واجب تخطّي التقليد، ولكن ذلك غير ممكن إن لم نبتدئ باستيعابه. وبعبارة أخرى، لا أستطيع أن أتلافى الثّقافة العربيّة، بل عليّ أن أستوعبها، لكي أستطيع ببطء أن أجعلها أكثر تجانسًا ومرونة، أكثر صبغة إسلاميّة مسيحيّة، لا بل أكثر صبغة عَلمانيّة.

٥ - هل الآخَر هو تهديد لي؟

إليكم ملاحظة أخيرة، للإجابة عن سؤال يطرحه العديد من الناس: ما العمل لكي لا يكون الآخَر تهديدًا لي؟

إنّ الآخَر هو دائمًا تهديد لي. فالمطلوب أن أحوّل هذا التهديد إلى تحدّ. والوسيلة الوحيدة لكي لا يصبح الآخر تهديدًا لي هي أن أُصغي إليه وأن أقبله وأن أستوعب كلّ ما يمكنني أن أستوعب منه.

عندئذ أُصبح أنا نفسي «آخَر»، ولا تبقى هويّتي هويّة بَدء. فلقد اغتنت بكلّ ما تعلّمت من الآخر وعشته بالاحتكاك بالآخر. فإنّ الهويّة هي في نموّ دائم، وليست «شيئًا جامدًا»، بل حقيقة حيّة، تستوعب الغيريّات المتعاقبة في أثناء مسيرتها.

وهكذا، بالحوار الصادق والمتطلّب، يتمّ تطوّر متواصل يستفيد منه المجتمع.

صدر حديثًا عن دار المشرق













بين الهويّة والغيريّة
مُقاربة لاهوتيّة

الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ*

تنطلق مقاربتنا هذه من الله، فهي إذًا مقاربة «ثيولوجيّة». وهي تخطو خطوة إذ تُوضِّح علاقة الله بالإنسان، فهي مقاربة «إيقونوميّة». وهي تتناول - بناء على ما سبق - علاقة الإنسان بالإنسان، فهي مقاربة «أنثروبولوجيّة». هذا هو حديثنا اللاهوتيّ في أبعاده الثلاثة.

ونضع حديثنا هذا في إطار الشرق الأدنى، بحثًا منّا عن حديث لاهوتيّ يُعبِّر عن وضعنا الشرقيّ العربيّ.

أوّلًا: «الثيولوجيا»، أي الهويّة/الغيريّة في الله

هويّة الله

عندما كشف الله ذاته لموسى وقال له: «أنا هو مَن هو» (خر ٣/ ١٤)، فقد أوحى له بالفعل هويّته الذاتيّة، أي صميم هويّته الثيولوجيّة. وفي إنجيل يوحنّا، عبّر يسوع عن هويّته الإلهيّة إذ ردّد مرارًا: «أنا هو» (يو ١٨/٥//). ويمكن القول بأنّ إله الإسلام هو إله الهويّة المطلقة (راجع

(*) أستاذ اللاهوت العقائديّ واللاهوت الروحيّ في كلّيّة العلوم الدينيّة بالسكاكينيّ - القاهرة. وله مؤلّفات ومقالات عديدة نُشرت في مصر، وفي دار المشرق وفي مجلّة المشرق.

سورة الإخلاص).

وليس ذلك لغوًا أو حشوًا، بل هو تعبير عن تسامي الله وتعاليه المطلق، كما أنّه اعتراف من لدن الإنسان بأنّ الله هو الله، كما أوحاه بنفسه للإنسان، لا كما يتصوّره الإنسان أو يبحث عنه أو يرغب فيه.

غيريّة الله

إلّا أنّ الله يكشف جانبًا آخر من ذاته وهو جانب «المحبّة» (١ يو ٤/ ٨). ففي صميم هويّته المطلقة هذه، تكمن غيريّته المطلقة. فالآب هو أبو ابنه الوحيد الحبيب، والابن هو ابن أبيه، والروح هو روح الآب والابن. وبتعبير آخر، فالآب هو انفتاح (ex-tasis) كامل على ابنه، والابن على أبيه، وتبادل الانفتاح هذا إنّما هو الروح. وعليه، فيمكن تعريف هويّة كلًّا من الأقانيم الثلاثة بأنّها غيريّة، وبأنّها في علاقة جذريّة مطلقة. فلا هويّة بدون غيريّة، ولا هويّة بدون علاقة غيريّة. فهويّة الله تطابق غيريّته على نحو تامّ وكامل. وقد قال الفيلسوف الفرنسيّ غاستون باشلار: «في البدء كانت العلاقة».

ثانيًا: «الإيقونوميا»، أي علاقة الله/ الإنسان

الله أساس هويّة/ غيريّة الإنسان

من غيريّة الله - وهي مطلقة في ما بين الأقانيم الثلاثة - تفيض الخليقة - وهي بمثابة شكل آخر لغيريّة الله - فيضًا غير ضروريّ ولكنّه نابع من محبّته. فمصدر هويّة/ غيريّة الإنسان هو الله، وهويّة/ غيريّة الله تؤسّس هويّة/ غيريّة الإنسان. لنحلّل ذلك عن كثب.

الإنسان خليقة الله وصورته

عندما خلق الله الإنسان قال: «لنصنع الإنسان على صورتنا كمثالنا»، ولم يقل ما قاله في سائر المخلوقات: «ليكن...» (راجع تك ١). ومعنى ذلك أنّ الله يؤسّس هويّة الإنسان كخليقة من جهة، وغيريّته

كصورة له. وهذه الغيريّة تضع الإنسان في علاقة بالله يؤكّدها الحوار بينهما (راجع تك ٢).

فإنّ الفعل العِبريّ «بَرَى» - ومعناه «خَلَق» - يتضمّن فكرة «الانفصال»، أي إنّ الله، عندما يخلق الإنسان، يخلق كائنًا مختلفًا عنه كلّ الاختلاف، الأمر الذي يؤكّد تسامي الله المطلق، فالإنسان مختلف كلّيًّا عن الله. إلّا أنّ غيريّة الله المطلقة هذه تُكمّلها «صورةُ الله» التي تجعل هذه الغيريّة وهذا الاختلاف لا وضعًا بشريًّا ظاهريًّا، ولا علاقةً به خارجيّة، بل تؤسّس علاقة حميمة تجمعه بالله. وعليه فالحديث يجرُّنا إلى أن نُقرّ بأنّ الإنسان هو جوهرًا وأساسًا مختلف عن الله/ مُشابه لله، وذلك في آن واحد. ويظهر هذا الشبه/الاختلاف في كون الإنسان «ذكرًا وأنثى» (تك ١/ ٢٧): فما يجمعه الله في ذاته يخلقه في الإنسان منفصلًا، فهناك الذكر وهناك الأنثى، وكلاهما يكوّنان معًا صورة الله ويحقّقان معًا شبهه.

وإذا عبّرنا عن هذه الحقيقة تعبيرًا فلسفيًّا، فاستعنّا بعبارة ديكارت المشهورة: «أفكّر، إذًا أنا موجود»، اعتبرنا الله يقول للإنسان: «أنا موجود، إذًا أنت موجود»، واعتبرنا الإنسان يقول من جهته لله: «أنت موجود، إذًا أنا موجود». وبتعبير لاهوتيّ، يمكن القول بأنّ الله يخلق الإنسان وبأنّ الإنسان يقتبل ذاته من الله، على صورة الابن الأزليّ الذي يقتبل ذاته من الآب. وفي ما نحن بصدده، فهويّة الإنسان هي أساسًا وجوهرًا نابعة من «آخر» - وهو الله - الذي يجسّد غيريّته الأزليّة المطلقة في فعل الخلق هذا.

أضف إلى ذلك أنّ الله، إذ يخلق الإنسان، يقصد أن يُدخله في علاقة شخصيّة به، ما لا يقوم به مع أيّة خليقة أخرى. فعندما أوحى لموسى بهويّته المطلقة - «أنا هو مَن هو» - أوحى له غيريّته العلاقتيّة: «أنا إله آبائكم» (خر ٣/ ١٥). فبقدر ما ثبتت الهويّة، انبثقت الغيريّة وترسّخت؛ فلا غيريّة بلا هويّة. وفي داخل هذه العلاقة الغيريّة التأسيسيّة نشأ الاختيار والعهد، وهما اسمان تاريخيّان آخران للعلاقة الغيريّة.

ولا يختلف العهد الجديد عن العهد القديم عندما يقول بولس إنّنا مخلوقون «في المسيح» و«به»، وذلك في صميم علاقة الآب بالمسيح، وفي داخل علاقة الآب الذي يلد ابنه («في» المسيح) ويُشركه في الخلق («بـ» المسيح). كما أنّنا مخلوقون «نحو» المسيح و«لـ» المسيح (قول ١/ ١٦) في اتّجاه هو بمثابة انجذاب مطلق ووجوديّ وإسكاتولوجيّ معًا.

بين البرّانيّة والجُوّانيّة (Extériorité/Intériorité)

يركّز العهد القديم على أنّ علاقة الله بالإنسان **علاقة برّانيّة** - بالرغم من بعض النبرات التي تُعبِّر عن الحبّ، حبّ الأب والأمّ أو الزوج، وذلك في إطار الاختيار والعهد - الأمر الذي يحافظ على تسامي الله المطلق. وليس من باب المصادفة أنّ الفيلسوف اليهوديّ المعاصر عمّانوئيل لِڤيناس أضاف إلى عنوان كتابه المشهور **الكلّيّة واللامحدوديّة** عبارة: «دراسة في البرّانيّة» (*Totalité et Infini-Essai sur l'extériorité*).

والعهد الجديد أيضًا يحترم تمامًا تسامي الله هذا ويقرُّ بهذه العلاقة البرّانيّة، لأنّ الله خالق والإنسان مخلوق، بدون «ذوبان» بينهما أو «فيض» من أحدهما، بل أحدهما «مقابل» الآخر. غير أنّه يؤكّد في الآن عينه **جُوّانيّة العلاقة**، وأنّ علاقة الإنسان بالله الجُوّانيّة هي في داخل العلاقة الثالوثيّة - وهذا هو معنى الخلق «في» و«بـ» و«نحو» و«لـ» الابن - ويقصد العلاقة الجوّانيّة بينهما التي يصفها يوحنّا الإنجيليّ بتعبيرَي «السكنى» و «الشركة»: الله في الإنسان والإنسان في الله؛ ويصفها بولس الرسول بعبارته «الله كلّ شيء في كلّ شيء» (١ قور ١٥/١٨//).

وعليه، فإن تنشأ هويّة الإنسان من فعل الخلق الإلهيّ البرّانيّ، فهي تنمو في كونها «على صورة الله كمثاله»، وكذلك في فعل الاختيار والعهد، لتكتمل في جُوّانيّة السكنى والشركة وهما ثمرة التجسُّد الإلهيّ. وإنّ جدليّة البرّانيّة/الجوّانيّة ستظهر وتتعمّق في تحاليلنا اللاحقة.

الجُوّانيّة والاستماع

ولقد عبّر اللاهوتيّ نيقولا الكوزيّ في القرن الخامس عشر عن الجوّانيّة هذه بقوله: «تدعوهم ليسمعوك، وإذ يسمعونك يكونون». إنّ هذا القول خير تعبير عن غنى **العلاقة الجُوّانيّة**، فالخلق هو في سبيل علاقة بالله الذي يدعو الإنسان إلى الوجود وإلى الدخول في علاقة شخصيّة به.

وإذا اعتمدنا على معنى لفظ «شخص» باللغة اللاتينيّة: Persona، وجدنا أنّه يحوي معنى السّمع (sono). فيتميّز الشخص فعلًا بأنّه كائن يسمع ويُسمَع. وقد ردّد العهد القديم دعوة الله: «شِمَعْ إسرائيل» («اسمع، يا إسرائيل»). فكأنّ أساس علاقة الشعب المختار بإلهه مبنيّ على الاستماع، على الإصغاء إلى كلمة الله. وبقدر ما يسمع الله شعبه («سمعتُ صراخ شعبي...» (خر ٣/٧ ت)، فالعلاقة التي تربطهما هي **حوار بينهما** (باليونانيّة dia-logos) يعتمد أساسًا على **الكلمة** (Logos)، أي الابن الأزليّ المتجسّد. فقوام الشخص هو في نهاية الأمر أن يستمع إلى صوت الله وهو يدعو - في «كلمته» - الإنسان إلى الوجود وإلى العلاقة الشخصيّة به.

وممّا يُبرز هذه السّمة المسيحيّة مثلٌ مضادٌّ في الإسلام المعاصر. فالأديب توفيق الحكيم قد تصوّر في شيخوخته، في السنة ١٩٨٢، حوارًا يدور بينه وبين الله. فصادرت السلطات الأزهريّة المتمثّلة في الشيخ الشعراويّ هذا الحوار، وقد اعتبرت أنّ الإنسان بوُسعه أن يخاطب الله في الصلاة والدعاء، وأمّا الله فهو لا يُخاطب عامّة البشر وإنّما الأنبياء فقط.

الجُوّانيّة والرؤية

ويستدعي فعل الاستماع فعل الرؤية. فالرغبة في «رؤية الله» تسكن في عمق أعماق الإنسان المخلوق على صورة الله كمثاله. فموسى والأنبياء والمرنّمون ما برحوا يلتمسون من الله أن يُريهم وجهه وألا يحجبه عنهم. وقد تحقّقت هذه الرغبة الدفينة عندما تجسّد الله الكلمة، وما التجسُّد - في نظر الآباء الشرقيّين - سوى إصلاح الخليقة. لذا هتف يوحنّا الإنجيليّ: «رأينا مجده، مجد الآب لابن وحيد ملؤه النعمة والحقّ»

(يو ١/١٤). وعندما أراد بولس أن يصف مستقبل الإنسان الإسكتولوجيّ، استعان بعبارات الرؤية: «حينذاك تكون رؤيتنا وجهًا لوجه» (١ قور ١٣/١٢. راجع ١ يو ٣/٢).

وإنّ اللفظ اليونانيّ Prosopon – أي «الشخص» – مكوَّن من الفعل Orao – أي «رأى» –. فمن مقوّمات الشخص الرؤية. والإنسان مدعوٌّ إلى أن يرى الله الذي يراه على صورته كمِثاله. فأساس الرؤية البشريّة هي هذا التبادل في الرؤية بين الله والإنسان. وليس من باب المصادفة ما يُولي لِڤيناس «الوجه» من قيمة وأهمّيّة في فلسفته الأنتروبولوجيّة.

وقد يهدَّد وجهُ الله الإنسان: فعندما عاصى آدم وحوّاء وصيّة الله، وقد تجاوزا بذلك وضعهما كمخلوقين، ساءلهما الله: «أين أنت؟» (تك ٣/ ٩). وعندما قتل قايين أخاه هابيل ساءل الله القاتل: «أين أخوك؟» (تك ٤/ ٩). غير أنّ هذا التهديد ما كان حُكمًا وإدانة، بل رغبة في الخلاص. فالإدانة هي بمثابة فعل غيريّة يدين الهويّة المخطئة؛ وأمّا الخلاص – «وجه الله» – فهو يُعيد إلى الهويّة أصلها.

وفي هذا المضمار أيضًا يمكننا المقارنة باليهوديّة والإسلام لإبراز ما يميّز المسيحيّة عنهما. فهما قد حاربا حربًا شعواء تصوير الله وملائكته وأنبيائه، مقاومةً منهما لمحيطهما الوثنيّ. وأمّا المسيحيّة – ولا سيّما المسيحيّة الشرقيّة – فهي تعتبر الإيقونات – التي تمثّل وجوهًا – استباقًا لرؤية الله في الأبديّة. وإنّما عُمدة هذه الوجوه هي وجه الابن الذي يجسّد الله الأبديّ: «هو صورة الله غير المرئيّ» (قول ١/ ١٥).

السرُّ المسيحاويّ (Mystère Christique)

نلمس هنا ذروة الهويّة/الغيريّة المبنيّة على السرّ المسيحاويّ، أي سرّ العلاقة الحميمة بين الله والإنسان، يسمّيه الفلاسفة «المفارقة»، ويصفها بولس بـ«العِثار» و«الحماقة» (راجع ١ قور ١/ ١٧-٣/ ٤).

فهذه العلاقة أمرٌ ممكن بفضل تجسُّد الله، حيث يصبح الله إنسانًا (يو

١/ ١٤)، ويُصبح مشابهًا للإنسان (فل ٢/ ٦). فلم يقتصر الوضع الإلهيُّ والإنسانيُّ على أنّ الإنسان هو على صورة الله كمثاله، بل أصبح الله هو على صورة الإنسان. وإنّ ذلك انقلابٌ جدليٌّ بتمام معنى العبارة: فإن أصبحت غيريّة الله - بفعل الخلق - وضعًا دمجه دمجًا باطنيًّا عميقًا ملازمًا له، فقد أصبحت له - بفعل تجسُّده - هويّة جديدة، إن صحّ هذا التعبير الذي، إن عبّر عن شيء، فعن جدّيّة فعل التجسُّد. وقد سبق أن عبّر هيلاريوس الپُواتياويّ في القرن الرابع عن هذه الحقيقة خير تعبير لاهوتيّ إذ قال إنّ التجسُّد لا ينحصر في أنّه *incorporatio* - أي دخول الله في جسم البشريّة دخول الغريب في جماعة غريبة عنه - بل هو *concorporatio* - أي دمج الله البشريّة في شخصه فأصبحت جسده - وعبّر إيريناوس في القرن الثاني عن الحقيقة عينها بكلامه على «تعوُّد» (accoutumance) كلمة الله المتجسّد للبشريّة.

وبلغ هذا «الدمج» وهذا «التعوُّد» ذروتهما في سرّ «البارّ المضطهَد»: «رجل الأوجاع» و«أليف العذاب» (راجع أناشيد «عبد يهوه المتألّم» في أشعيا)، وهي آلام البشريّة بأسرها على مرّ الأجيال إلى انقضاء الدهر. حتّى إنّه أصبح «خطيئة» (٢ قور ٥/ ٢١) وتطابق مع جميع الخطأة، ومات مثلهم أبشع ميتة، موت الصليب، وقد نبذه البشر الذين هم على صورته وهو على صورتهم: «جاء إلى بيته، فما قبله أهل بيته» (يو ١/ ١١).

وأحدثت قيامته انقلابًا جدليًّا جديدًا، فهويّة يسوع الإنسانيّة الإلهيّة اكتسبت بُعدًا جديدًا هو غيريّة الله المتسامي على الزمان والمكان، فأصبح سيّد الزمان والمكان، من دون أن يفقد هويّته الإنسانيّة، فلم يَعُدْ شخصًا آخر، بل أصبح شخصًا مختلفًا: «جسدًا روحانيًّا»، «جسد مجد» و«قُدرة»، «من السماء»، «أبديًّا» (راجع ١ قور ١٥/ ٣٥ ت). وعليه، فقد أضحى حضورُه للبشر زمنيًّا ومكانيًّا حضورًا مختلفًا: فتراءى لتلاميذه والأبواب مغلقة (يو ٢٠/ ١٩)؛ وفي سرّ الإفخارستيّا يحضر في العالم بأجمعه؛ وبكلمته، كلمة الحياة، يخاطب كلّ إنسان؛ ويتطابق والبشر، ولا سيّما الفقراء والمعوزين (متّى ٢٥/ ٤٠ و٤٥) والصغار (متّى ١٨/ ٥) والرسل (لو

١٠/١٦)... ؛ فهو سيِّد الزمان حقيقةً. إضافةً إلى أنّه حاضر لجميع البشر في تاريخهم حتّى نهاية الدهر (متّى ٢٨/ ٢٠) عندما يفضُّ الأختام السبعة (رؤ ٦-٩). فيعمل في البشر بروحه القدّوس الذي يدفعهم إلى صُنع تاريخهم البشريّ لتحقيق ملكوت الآب على وجه الأرض.

ومن خلال كلّ ذلك، تصبح هويّة يسوع المسيح وغيريّته الجديدتين أمرًا واحدًا: فهو يُظهر ملء الظهور ألوهيّته المحجوبة بموجب «إفراغه» البشريّ (فل ٢/ ٧)، وإن ظهرت في أثناء اعتماده وعلى جبل التجلّي. كما أنّه يُظهر ملء الظهور إنسانيّته إذ لا يعود يحصر نفسه في جسده الأرضيّ الخاصّ، بل يصبح حضورًا شاملًا للبشر وفيهم. وبقصير العبارة، فهو إله كامل في الإنسان، وإنسان كامل في الإله.

وهذا الوضع يجعل البشريّة تكتسب هي الأخرى هويّة جديدة، فهي تضحي «مصنعًا للقيامة»، بحسب تعبير ديمتريوس ستانسلاوس اللاهوتيّ المعاصر من رومانيا. وانّ الشخص، إذ يفتح للروح القدس «قلبه - روحه»، يتلقّى نوره ليُشارك فيه «جسده» المدعوّ هو أيضًا إلى القيامة، كما يقول مقاريوس المتحل في القرن الرابع.

وأمّا الصعود، فإنّه يُظهر العلاقة بالثالوث: فالبشريّة تدخل في قلب الثالوث، في شخص الابن المتمجِّد: «حياتنا محتجبة في الله مع المسيح» (قول ٣/ ٣). فالصعود يصبح صعود الإنسان إلى الله، فيقول اللاهوتيُّ الروسيُّ المعاصر مِرِجْكوفشكي إنّ الإنسان في قلب الله. فغيريّة الإنسان - كما قصدها الله عندما خلقه - أضحت في قلب هويّة الله، وذلك بفضل صعود الإله - الإنسان. فالذي كان «في حضن الآب» (يو ١/ ١٨)، إليه «يمضي» (يو ١٣/ ٣)، ولكنّه يُدخِل معه البشر الذين يكتسبون هويّة جديدة، هويّة أنطولوجيّة يصفها بولس بوصفه «الإنسان الجديد» (أف ٤/ ٢٤)، وإن تحقّق ذلك «بالرجاء» فالإنسان الجديد هذا، والهويّة الجديدة هذه، جعلت بولس يهتف: «ما أنا أحيا بعد ذلك، بل المسيح يحيا فيّ» (غل ٢/ ١٩). وفي سياق ذلك، يتلقّى البشر رسالة إشراك «الخليقة

جمعاء» في هذه الهويّة الجديدة، هويّة «حرّيّة أبناء الله ومجدهم» (روم ٨/ ١٨ ت).

وبالتالي، فإنّ البشر مدعوُّون إلى أن يكونوا «على مثال صورة ابن الله، ليكون هذا بكرًا لإخوة كثيرين» (روم ٨/ ٢٩)، وإلى أن يتحقّق في ما بينهم «شعورُ المسيح يسوع» (فل ٢/ ٥ ت)، أو - بحسب تعبير أثناسيوس - أن يَدّعوا الروح القدس «يجعلهم الكلمة». ففي نهاية المطاف، إنّ «صورة الله» التي كانت منذ البدء، تكتمل في «صورة الابن» التي تصبح دعوة البشر القُصوى، حيث إنّ بكر الإخوة الكثيرين يمنح إخوته غيريّة جديدة، أي علاقة جديدة تجمع الإنسان بأخيه الإنسان في الأخ البكر، كما سنراه لاحقًا.

الله بين التسامي والكُمون (Transcendance/Immanence)

. ألا يهدِّد كلامنا هذا تسامي الله وهويّته؟ بلى، إن تبنّينا المنطق الأرسطوطاليّ وهو يصوّر الله العلّة الأولى الذي لا يتعامل مع الخليقة ليحافظ على تساميه المطلق وهويّته المنفصلة عن عالم البشر. وكذلك الأمر في الإيمان بالله الواحد الوحيد المتسامي المثلّث التقديس (إش ٦/ ٣) والأكبر:

وأمّا الإيمان بالأقانيم الثلاثة، بإله المحبّة (١ يو ٤/ ٨) الذي يُحبُّ العالم (يو ٣/ ١٦)، فيستأثر بأنّ الله لا يفقد شيئًا من تساميه المطلق وهويّته الجذريّة بسبب غيريّته الظاهرة في التجسُّد والقيامة والصعود. وبالفعل، فإن كان «الحبُّ الأعظم» يكمن في بذل الذات من أجل الأحبّاء (يو ١٥/ ١٣)، فهو يتجلّى في فقدان الهويّة في سبيل الغيريّة، وفي بذل الذات في سبيل الآخر وفي الآخر، في فعل «إفراغ» كلّيّ (فل ٢/ ٧).

ويؤكّد لنا ذلك صحّة حدس أوغسطينُس في عبارته الشهيرة: «الله أسمى ممّا فيّ من سموّ، وأشدّ حميميّة ممّا هو حميم فيّ». فيقرُّ هذا القول بتسامي الله المطلق وهو هويّته، مقرونًا بكُمونه المطلق وهو غيريّته التي تتحقّق في فعل الخلق وفي الاختيار والعهد وفي تجسُّده وخلاصه وإدخاله

البشريّة في قلب الثالوث.

الإنسان بين نزعته الاستقلاليّة وخضوعه لله

أمّا الإنسان، أفلا يفقد استقلاليّته بسبب خضوعه لله بموجب الخلق والعهد والتجسُّد والقيامة والصعود؟ أفلا يفقد هكذا هويّته في غيريّته، إذ يصبح مُغتربًا بعيدًا عن ذاته؟

إنّ الإنسان مُهدَّد بالفعل في مثل النظرة الأرسطوطاليّة حيث «**الإنسان صانع ذاته**» (auto-anthropos)، أو **البرُوميتيّة** (نسبةً إلى Prométhée) حيث **الإنسان يخطف حرّيّته من الآلهة**، أو النرجسيّة (نسبةً إلى Narcisse) حيث **الإنسان يتوهّم أنّه مصدر بهائه فيُعجَب بذاته**... هذا ما وصفه أوغسطينس في المدينة الأرضيّة بـ«**إثبات الذات بالذات**» حتّى «**احتقار الله**»، وقد ناشد به الإلحاد. وهذا ما عبّر عنه مكسيمُس المُعترف أيضًا وقد اعتبر أنّ خطيئة الإنسان هي «اغتصاب ما هو لله (أي «شجرة الحياة») بدون الله وقبل الله، لا بحسب الله»؛ وإذا أبعد الله الإنسان عن شجرة الحياة، فما كان دافعه الغيرة – كما أوحت به الحيّة – بل «ليتجنّب (اللهُ) أن يتألّه (الإنسانُ) في حالة من الكذب» و«من عبادة ذاته». وفي نهاية الأمر، فإنّ نزعة الإنسان الاستقلاليّة هي عبارة عن رفض الهويّة للغيريّة، فتصبح الهويّة منغلقة على ذاتها. وتطبيقًا لذلك، ثمّة قول سارْتر المشهور: «**جهنّم هو الآخرون**»، واعتبارُه أنّ «نظرة» الآخر تجعل المنظور إليه شيئًا وموضوعًا فتُفقده ذاتيّته وحرّيّته، ونضيف من جهتنا أنّها تُفقده هويّته.

وبعبارة أخرى، أفليست النزعة الاستقلاليّة الرافضة الخضوعَ لله والمُدّعية «**موت الله**» (نيتْشه)، توصَّل حتمًا إلى هدم الإنسان بنفسه، وتتضمّن حتمًا «**موت الإنسان**» (التيّار البنيائيّ)؟ أفليست **الهويّة من دون الغيريّة طريقًا يؤدّي حتمًا إلى الموت**؟ إنّ هذه التساؤلات تنبع من الغيريّة في الله ذاته كما رأيناه: فالله الواحد ليس وحيدًا، بل هو شركة ثلاث غيريّات.

الإنسان ونزعته إلى اغتصاب تألُّه ذاته بذاته

أوحت الحيّة لحوّاء عدم الخضوع لله: «... تصيران مِثل الآلهة تعرفان الخير والشرّ» (تك ٣/٥)، فحرّفت الحيّة وضع الإنسان الأصليّ «كمِثال» الله ورَغِب الإنسان بالتالي في أن يكون «مِثل» الله، لا «كمثاله». لقد رفض بالفعل هويّته كمخلوق ووضْعَه البشريّ المحدود النهائيّ، وأنكر المسافة التي بينه وبين خالقه، وتسامي الله عليه، واغتصب غيريّته الإلهيّة عوضًا عن أن يقتبلها منه. وقد عبّر إيريناوس عن ذلك خير تعبير إذ قال: «كيف تكون إلهًا، ولم تصبح بعد إنسانًا؟ كيف تكون كاملًا، وما كدت أن خُلقتَ؟». فلم يدرك الإنسان أن ليس بمقدوره أن يقترب من «شجرة الحياة» إلّا بعد زمن طويل من النضج والنموّ، فقَبْل ذلك - في لاوعيه الطفوليّ - لأحرقه وهجُ الله. ولذا «أوقفه (الله) في عصيانه إذ أدخل الموت، (...) وحدّد له نهاية هي انحلال جسده في بطن الأرض، حتى إنّ الإنسان، وقد «مات للخطيئة» (روم ٦/٢)، يشرع يومًا في أن «يحيا لله».

ومع ذلك، فلم تتوقّف المسيحيّة عند هذا الحدّ من العلاقة البرّانيّة بين الله والإنسانيّة، ولكنّها، إذ أدخلت عنصر الجوّانيّة، فقد أدخلت بالفعل العلاقة الجدليّة بين البرّانيّة/الجوّانيّة. وتحترم هذه العلاقة هويّة الإنسان/غيريّته، بل وتعترف بهويّة الله التي لا يغتصبها الإنسان بل يقتبلها منه تعالى. هذا عينه ما عبّر عنه أوغسطينس في «مدينة الله» المبنيّة على «حبِّ الله حتّى احتقار الذات».

وقد عاش الابن المتجسّد ذلك إذ «لم يَعُدّ مساواته لله غنيمة»، بل «أفرغ ذاته» من هذا الادّعاء، «آخذًا صورة العبد»، وذلك «حتّى الموت على الصليب» (فل ٢/٦-١٠). فالابن المتجسّد، إذ أطاع مشيئة الآب، قد اعترف اعترافًا كاملًا بالهويّة الإلهيّة وقد أصبحت له بمثابة غيريّة. فهويّته الإلهيّة «المُفرَغة» قد امتزجت بهويّته البشريّة الكامنة في أنّه أصبح «على صورة» البشر، «مِثل» البشر. كانت هذه الهويّة البشريّة الدخيلة على

هويّته الإلهيّة أمرًا ضروريًّا ليهزم تجربة الإنسان في أن يكون «مِثل الله». وأمّا رَفْعُه وتمجيدُ اسمه (فل ٢/١١-١٢)، فلم يكونا فعلَ اغتصاب، بل عطاء من الآب اقتبله منه من خلال طاعته له: «أوليتُ كلّ سلطان» (متى ٢٨/١٨).

والإنسان مدعوٌّ إلى أن يقتدي بالمسيح، فيعترف بهويّة الله خالقًا واهبًا، وبهويّته الإنسانيّة المخلوقة المتقبلة. وفي صميم الاعتراف بالهويّة المزدوجة، يكمن الاعتراف بالغيريّة: فالإنسان يقتبل ذاته من آخر ويقتبل كلّ شيء منه. وبدون ذلك، فالهويّة البشريّة تتّجه حتمًا نحو الموت، وهذا هو معنى طرد الإنسان من الفردوس، أي انفصاله عن مصدر حياته وهو الله. فعدم اعتراف الإنسان بهويّته الحقيقيّة كمخلوق هو بمثابة فقدان لهويّته وقد توهّم أنّه احتفظ بهويّة الله إذ عدّها غنيمة له؛ كما أنّه تجاهل أنّ الهويّة الإلهيّة التي تخلقه هي هويّة «مُفرَغة» متجرِّدة لا هويّة مسيطرة متسلِّطة، هويّة تلبّي رغبة الإنسان في أن يكون «كمِثال» الله، لا «مِثل» الله.

الإنسان وجهاده الروحيّ

إن أقررنا أنّ ثمّة تطابقًا مبدئيًّا بين رغبة الإنسان في الاستقلال وفي خضوعه لله، بين هويّته البشريّة وغيريّته بالله وفي الله، فهذا لا يمنع أنّ وضع الإنسان يتضمّن جهادًا روحيًّا، على مِثال مصارعة يعقوب مع الله (تك ٣٢/٢٣-٣٣). وممّا يسترعي الإعجاب من هذه المصارعة طوال ليلة كاملة، أنّ قوّة الاثنين كانت تتساوى أحيانًا، وهذا مَثَل آخر «للإفراغ» الإلهيّ. أضف إلى ذلك أنّ الله يكشف هويّته هذه للإنسان من خلال المصارعة، كما أنّه يكشف هويّة الإنسان الجديدة: «لا يكون اسمك يعقوب في ما بعد، بل إسرائيل، لأنّك صارعتَ الله والناس وغلبتَ». فمصارعة الله - أي الجهاد الروحيّ - يسمح للإنسان بأن يكتشف جانبًا من جوانب هويّة الله لم يخطر بباله، ومن هويّته البشريّة لم يخطِر هو الآخر بباله: فالإنسان يكتشف أنّ الله ضعيف: «مِثله في كلّ شيء، ما عدا الخطيئة» (عب ٤/١٥)؛ كما أنّه يكتشف أنّه إنسان قويٌّ وقوّته هذه عطيّة

من الله. فهذه الهويّة لا تنكشف إلّا في المواجهة بينهما، في المواجهة بين غيريّتين.

ويصف لنا الإنجيل أيضًا أزمة في الغيريّة، وذلك في حديث يسوع عن «خبز الحياة»، وهي أزمة علاقة بين يسوع وتلاميذه سمحت لهم بأن يعترفوا بهويّته: «كلام الحياة الأبديّة عندك» - «أنت المسيح ابن الله الحيّ». فهكذا قد منحهم الفرصة ليُعمِّقوا علاقتهم به: «إلى مَن نذهب؟» - «مَن أراد أن يتبعني...» (راجع يو ٦/٦٨، متّى ١٦/١٣ و٢٤). فعلى مِثال مصارعة يعقوب الله، إنّ جهاد التلاميذ مع يسوع أضحى فرصة للتعمُّق في العلاقة به في شركة الحياة - اتّباع المسيح - وفي شركة المصير - نكران الذات وحمل الصليب -. وعليه ينجلي هنا أيضًا جانب من جوانب الهويّة/ الغيريّة، وهو من أعمق جوانبه الوجوديّة، وهو ما يتعلّق بالحياة والموت.

ثالثًا: «الأنثروبولوجيا»، أي هويّة/ غيريّة الإنسان

لقد اتّضحت لنا بعض العناصر الأنثروبولوجيّة من خلال جولتنا الثيولوجيّة والإيقونوميّة. فنبغي الآن، من منطلق ما سبق، التركيزَ على نظرة أنثروبولوجيّة وجوديّة للتعمُّق في ما توصّلنا إليه آنفًا.

الهويّة المبنيّة على الغيريّة

عندما هتف آدم أمام حوّاء، وقد وهبها له الله: «هي عظم من عظمي، ولحم من لحمي. هذه تُسمّى امرأة لأنّها من امرئ أُخذت» (تك ٢/٢٣)، فهو قد اعترف فعلًا بهويّته الجنسيّة أمام المرأة بهويّتها الجنسيّة؛ الأمر الذي يبيّن إلى أيّ حدّ تكشف الغيريّة هويّة الإنسان. فالوعي الذاتيّ يتحقّق بفضل الآخر المختلف عن الذات؛ فبين الذات والآخر مسافة واختلاف ضروريّان. ولقد عبّر سارتر عن هذا الوضع البشريّ بقوله: «الآخر وسيط بيني وبين ذاتي». كما قال المحاضر الروحانيّ المعاصر الأب موريس زَنْديل، مستعينًا بتعبير الشاعر الفرنسيّ ريمْبُو: «أنا هو

آخر».

وفي ضوء ذلك، يمكننا تقدير قول الله: «لا يحسن أن يكون الإنسان وحده. فلأصنعنّ له عونًا يُناسبه» (تك ٢/١٨). فإنّ هذا الآخر الذي يتميّز بأنّه من عظمه ومن لحمه، وفي الوقت عينه مختلف عنه، إنّ هذا الآخر يسمح للذات بأن تعترف بأنّها هويّة أمام غيريّة، وأنّها فريدة من نوعها بقدر ما هي مرتبطة بغيرها. وترمز الشجرة المُحرَّمة إلى الآخر، كما أنّها تفرض على الذات احترام الآخر. وممّا يُذكر أنّ لفظ «عون» يختصُّ في العهد القديم بالله، فالله يُعين الإنسان؛ فجدير بالتقدير أنّ المرأة تشترك في هذه الصنعة الإلهيّة!

الانفتاح على الآخر

ويصبح آدم وحوّاء المتّحدين الواحد بالآخر قطبَيْ هويّة واحدة يخرج منها قطب غيريّة جديد وهو قايين وهابيل. وعليه، فكلُّ شخص وكلُّ زوج وكلُّ جماعة مدعوّة إلى الانفتاح على الآخر المختلف. ويمكن قراءة أمر الله لإبراهيم في ضوء ذلك: «إنطلِقْ من أرضك وعشيرتك وبيت أبيك إلى الأرض التي أُريك» (تك ١٢/١)، أي: أترك ما صنع هويّتك سنين طويلة واتّجه نحو قطب جديد من الغيريّة. ولولا ذلك، لأصبحت الهويّة انغلاقًا وعزلة، ونرجسيّة واكتفاء ذاتيًا، على نقيض الله وهو شركة بين ثلاثة أقانيم، وقد خلق الإنسان «على صورته كمثاله»، أي هو الآخر في شركة مع الآخرين.

النزعة إلى العنف

إلّا أنّ الغيريّة قد تهدِّد الهويّة منذ أن دخلت الخطيئة العالم. وقد يأخذ هذا التهديد وجه العنف، مثلما حدث عندما قتل قايين أخاه هابيل بسبب الغيرة. فقد أراد قايين أن يكون «مِثل» أخيه في تقديم قرابينه لله، فكرّر بالتالي مأساة آدم وحوّاء اللذين أرادا أن يكونا «مِثل» الله، في حين أنّ الهويّة تفترض شرط الاختلاف لا التطابق. فإنّ رغبة الإنسان في أن يكون «مثل» أخيه ولا مختلفًا عنه، وإنّ غيرته من أخيه... تؤدّيان به إلى

ارتكاب أفعال العنف ليكون أعظم منه. ومن هنا نشأت الحروب والقتل، والمنافسات والكذب... ولقد أدرك سارتر ذلك، فقال بطل من أبطال إحدى مسرحيّاته لامرأة: «إنّنا نتشابه كثيرًا، فلا يمكننا أن نتحابّ». فالحبُّ يفترض الاختلاف، وإلّا وجد المرء هويّته في الآخر فأحبّ في نهاية الأمر ذاته في الآخر ولم يحبّ الآخَر من أجل الآخر؛ وهذه هي الأنانيّة والنرجسيّة.

والكتاب المقدّس لا يتحدّث عن «الشبيه» بل عن «القريب»، وهو في آن واحد قريب وبعيد «مقدار رمية حجر» (لو ٢٢/ ٤١). فبدون هذه المسافة، يسيطر على العلاقات البشريّة تلاشي الهويّة في الغيريّة، أو تقمُّصها، أو سيطرتها...، وتموت الهويّة موتًا عنيفًا. وفي الإنجيل مشهد بطرس ويوحنّا مع يسوع القائم: فلمّا أراد بطرس أن يقارن بين مصيره ومصير التلميذ الذي كان يسوع يحبُّه، أجابه يسوع للتوّ: «ما لك وله؟ أمّا أنت فاتبعني» (يو ٢١/ ٢٠-٢٢). فلكلٍّ واحد دعوته الفريدة ومصيره الخاصّ وعلاقته الشخصيّة بالمسيح، وذلك بدون وجه مقارنة و شبه بينهما. وخلاصة القول إنّ الشبه يفضي بالهويّة إلى الموت، وأمّا المسافة فإلى العلاقة فالحياة.

وعندما أوصى يسوع بوصيّة المحبّة: «أحبُّوا بعضكم بعضًا حبّي لكم»، فهو لم يوصِ قطُّ بمحبّة تكرُّر أو تقلّد أو تشابه، بل يؤكّد مصدر المحبّة الأخويّة، وهو شخص يسوع نفسه الذي أحبّ حتّى بذل حياته في سبيل أحبّائه (يو ١٥/ ١٢-١٣). وبالمثل، فعندما صلّى إلى الآب من أجل أن يكون تلاميذه واحدًا، فهو لم يعرض عليهم نموذج وحدة، ولا حتّى نموذجه الشخصيّ، بل صلّى إلى الآب، حتّى تنبع الوحدة الأخويّة من الثالوث نفسه: «ليكونوا واحدًا من وحدتنا» (يو ١٧/ ١١).

وأمّا منطق الخطيئة، فهو على نقيض ذلك تمامًا. فلأنّ الإنسان انفصل عن الله مصدره، أصبح عنيفًا مع أخيه الإنسان، وقتل قايين هابيل. فإنّما الله المصدرُ وحدَهُ هو الذي يضمن سلامة علاقة الأخ/ الأخ،

الزوج/الزوجة، الأب/الابن...، كما أراده تعالى لأولاده البشر منذ البدء. وأمّا الحضارة بدون الله، فهي حضارة عنف بشريّ. فبدون الله تنتصر حضارة «الإنسان ذئب للإنسان» (هوبْس)، و«العنف» (هيغل)، و«صراع الطبقات» (ماركس)، و«إرادة القوّة» (نيتشه)، و«جهنّم هو الآخرون» (سارْتر)... وإن أعلن نيتشه «موت الله»، فقد آل ذلك إلى «موت الإنسان» (الفلسفة البنائيّة). وممّا يلفت النظر أنّ أعنف الحروب وأشنعها هي الحروب الدينيّة باسم الله. فجميع هذه الانحرافات وغيرها من الانحرافات مصدرُها عدمُ الاعتراف بالآخر كآخر، أي نُكران الغيريّة أو تجاهلها، لتسيطر الهويّة، سيطرة الأقوى الذي يسحق الأضعف أو حتّى يُزيله.

إحترام الاختلاف

إلّا أنّ كلّ شخص هو مركز لا يُنتهَك، فريد من نوعه؛ هذا هو معنى الهويّة بالتعبير الشخصانيّ. ومع ذلك، فكلُّ شخص قد يُصبح في أيّة لحظة دائرة تضمُّ الآخر وتحويه، ولا تحترم هويّته، فتجعله عبدًا لها، لا شخصًا حرًّا، أي شخصًا في علاقة مع الآخرين وشخصًا مستقلًّا في آن.

وما يقال في الأشخاص يقال في الجماعات والطبقات، والإثنيّات والأمم، والأديان والطوائف... فلجميع هذه الفئات حقُّها في الاختلاف، وهو حقٌّ مقدّس فتستحقُّ أن توضع لها «شرعة حقوق الشعوب»، على مِثال «شرعة حقوق الإنسان»، ولا سيّما في حضارة مِثل حضارتنا المعاصرة، وهي ثقافة العولمة التي تميل إلى النموذج الأحاديّ الذي يفرضه الأقوى على الآخرين، من دون أن يحترم الاختلافات المقدّسة ولا سيّما اختلافات مَن هو أضعف منه. فالنموذج المسيطر حاليًّا في العولمة يشبه نموذج أُوطيخا الذي ادّعى – في القرن الخامس – أنّ ألوهيّة يسوع المسيح قد امتصّت إنسانيّته، وأنّ إنسانيّته تلاشت في ألوهيّته. فالحُكم هو حكم الأقوى، – في هذا المنطق – سواء أكانت الألوهيّة، أم الفئة المسيطرة، في حين أنّ احترام الاختلافات يذكّر بأنّ

الآخر جزء لا يتجزّأ من الذات، وبأنّ الغيريّة تكوّن الهويّة. فلا يمكن إذًا تصوُّر الواحدة من دون الأخرى، بل ينبغي تصوُّرهما معًا في حضارة تحترم الآخر المختلف عن الذات.

ويتّسم الشرق الأدنى بالتعدُّديّة في مظاهرها الإيجابيّة والسلبيّة، فتتواجه باستمرار الهويّة والغيريّة. فالآخر قد يكون فرصة سانحة للانفتاح عليه والحوار معه والإثراء منه والتعايش معه... وقد يكون، على عكس ذلك، مصدر تجاهله أو تخوُّف منه أو رفض له...، لأنّه قد يهدِّد الهويّة إذ يزعزع ثوابتها المزيّنة وانغلاقها المتعنّت ونرجسيّتها المُلتبسة... فكلُّ هويّة شرقيّة هي في مواجهة مستديمة بغيريّة شرقيّة أخرى. فقد تخشى الهويّة الضعيفة العالم المعاصر أو ديانة الآخر أو طائفته أو ثقافته أو حزبه...، وقد تواجهها الهويّةُ القويّة بشجاعة وإقدام. فكلُّ هويّة راسخة لا تخشى الغيريّة؛ والهويّة الضعيفة وحدها تخشى أن تزعزعها الغيريّة. فالمواجهة إذًا فرصة مزدوجة المعنى: فإمّا من أجل البنيان والنموّ، وإمّا من أجل التنصُّل من المسؤوليّة والتلاشي.

رئتا الكنيسة

في محيط الشرق الأدنى، تجدر مقارنة هويّة الكنائس الشرقيّة والكنيسة الغربيّة، على الصعيد اللاهوتيّ والكنسيّ والروحيّ...، بقدر ما هما تكوّنان «رئتي الكنيسة»، بحسب عبارة الأب توماس شپِدْلِكْ اليسوعيّ، وقد استعان بها وعمّم استعمالها البابا يوحنّا بولس الثاني.

* فهويّة المسيحيّة الغربيّة قد تكوّنت بفضل الشرق، بقدر ما جذور المسيحيّة هي شرقيّة: الكتاب المقدّس، العقائد، الحياة الرهبانيّة... ويمكننا الإقرار بلا تحفُّظ بأنّ الهويّة المسيحيّة الغربيّة قد نشأت ونمت بفضل الشرق المسيحيّ الذي يمثِّل هكذا لها قطب الغيريّة.

وثمّة قطب آخر للغيريّة كوّن هويّة الغرب، ألا وهو حواره مع الحضارة المحيطة به. فقد احتكّت عمومًا أحاديثُه اللاهوتيّة والروحيّة والكنسيّة... بالثقافة المحيطة به، وبتطوُّر مختلف مجتمعاته، وبأسس

حضاراته المتنوّعة. . .، وذلك على مرّ القرون والأجيال.

وهناك قطب ثالث للغيريّة، وهو جامعيّة الغرب الكنسيّة التي سمحت له - إلى حدٍّ كبير، مقارنةً بالكنائس الشرقيّة - بألّا ينغلق على بلد واحد أو سياسة واحدة أو نظرة أحاديّة. . .، بل أن يأخذ بعين الاعتبار تعدُّديّة الكنائس التي تكوّنه، وإن ظهر اليوم تيّارٌ ينادي باحترام أكبر للتنوُّع والاختلاف، ممّا يُفضي بالكنيسة إلى إثرائها من الداخل. وفي هذا الصدد، فإنّ ظاهرة انتشار الإرساليّات في القرنين الماضيين ساهم مساهمة فعّالة في الروح الجامعيّة في ما يُعرف الآن بروح الانثقاف، وإن طال زمن ظهور ثمر الانثقاف هذا، وبالرغم من انتقادات داخليّة وخارجيّة شكّت في هذا الانثقاف.

وأخيرًا، فإنّ ظهور الإصلاح في مستهلّ نهضة أوروبا في القرن السادس عشر قد فتح الأفق على غيريّة جديدة أثرت الهويّة الغربيّة نفسها من داخلها، بعد فترة من الرفض والنبذ.

إنّ هذه الأقطاب الأربعة - ويمكننا تعداد غيرها من الأقطاب - قد ساهمت على مرّ الأجيال في تفاعل الهويّة والغيريّة الغربيّتين. فكلّما تنوّعت الغيريّة وكثُرت أقطابها، اغتنت الهويّة، وإن سبّب ذاك الاغتناء جدليًّا أزمات وردّات فعل تهدِّد الهويّة في مرحلة معيّنة من عمليّة التفاعل. فالهويّة القويّة الثابتة تعرف كيف تتفاعل مع الغيريّة المختلفة، وإن كانت أحيانًا غيريّة مهدِّدة بل طاغية؛ وأمّا الهويّة الواهنة فهي لا تعرف كيف تواجه خطر الغيريّة المهدِّدة، فترفضها وتنبذها.

* وماذا عن هويّة الشرق المسيحيّ؟ لقد ارتسمت ملامحها منذ القرون المسيحيّة الأولى بفضل الكتاب المقدّس، والاحتكاك بالحضارات اليهوديّة واليونانيّة والرومانيّة والشرقيّة، وانعقاد المجامع المسكونيّة. . . غير أنّ أحداثًا تاريخيّة لاحقة قد تدخّلت ولم تساعد الشرق على التفاعل مع قطب الغيريّة، وذلك على نقيض ما حدث في الغرب، نذكر بعضها:

فأوّل انشقاق كنسيٍّ في خلقيدونيا في السنة ٤٥١ قد حجّر غيريّة

المجامع المسكونيّة في هويّات كنسيّة مستقلّة ومكتفية بذاتها، وذلك في معظم الكنائس ولا سيّما في كنائس الإسكندريّة (وإثيوبيا) وأنطاكيا وأرمينيا. ففي هذا الجوّ من الانشقاق الذي توسّع نطاقُه في القرن الحادي عشر بسبب انفصال الكنيسة البيزنطيّة والرومانيّة، سيطر تدريجًا قُطبُ الهويّة على قطب الغيريّة.

ثمّ إنّ ظهور الإسلام في المنطقة قد دعّم قطب الهويّة: فقد هدّد الإسلام الفاتح هويّة الكنائس الشرقيّة، ممّا جعلها تسعى إلى الحفاظ على إيمانها المسيحيّ أمام غيريّة الإسلام المهدِّدة، على حساب نموّ التعابير الإيمانيّة النابعة من إيمان حيّ مثلما كان الأمر في قرون المجامع المسكونيّة الأولى. نستثني من ذلك بعض الشيء العصور الوسطى التي عرفت نوعًا من التفاعل مع غيريّة الإسلام – وإن كان دفاعيًّا أكثر منه مُبدعًا – وذلك بفضل المفكّرين المسيحيّين الناطقين باللغة العربيّة. وبوجه عامّ، يمكن التأكيد أنّ قطب الهويّة قد تدعّم، بيد أنّ قطب الغيريّة قد اضمحلّ حتّى كاد أن يتلاشى.

وثمّة عنصر ثالث يعرّف هويّة الكنائس الشرقيّة، وهو تنوّعها، على خلاف الكنيسة الغربيّة الواحدة. ويمثّل ذلك التنوّع في حدّ ذاته غنى في الغيريّة. ومع ذلك، فبسبب الظرفين التاريخيّين السابقين، إضافةً إلى عدم وجود راعٍ يخدم وحدتها مثل الكنيسة الغربيّة، أدّى فعلًا هذا التنوّع إلى انعزال كلّ كنيسة منها انعزالًا كنسيًّا، وحلّ محلَّ العلاقات الكنسيّة المتبادلة ارتباطٌ حميم بالوطن كاد ينحصر فيه. فأصبحت هذه الكنائس كنائسَ وطنيّة تتبنّى ثقافة الوطن وقضاياه، وتسيطر عليها السلطاتُ المدنيّة، وكلُّ ذلك على حساب الوحدة في ما بين مختلف الكنائس. وبعبارة أخرى، فقد سادت الهويّة الوطنيّة على حساب الغيريّة الكنسيّة.

وترسّخ هذا الوضع حتّى إنّ تبشير الأمم السلافيّة كان في حدّ ذاته قطبًا جديدًا للغيريّة بالنسبة إلى الكنيسة الأمّ البيزنطيّة القسطنطينيّة، بقدر ما فتح هذا التبشير أفقًا جديدًا لغيريّة كنسيّة وثقافيّة مختلفة. إلّا أنّ الهويّة

الأصليّة التي كانت تتمتّع بها هذه الكنيسة المبشِّرة سادت على الانفتاح على غيريّة مختلفة.

وإنّ حادثًا سياسيًّا مثَّل فرصة جديدة للتفاعل بين هذه الهويّة الأصليّة وغيريّة جديدة، أعني الشيوعيّة التي أدّت إلى هجرة العديد من المفكّرين الروس إلى أوروبا الغربيّة في أثناء القرن العشرين. فحدث تفاعلٌ لاهوتيٌّ وروحيٌّ وكنسيٌّ وثقافيٌّ مثمر للغاية لكلا الطرفين. فالغرب المسيحيُّ مثّل لهم قطب الغيريّة؛ كما أنّ الشرق المسيحيُّ مثّل للغرب قطبًا جديدًا من الغيريّة زامنه اكتشافُ اللاهوت الآبائيّ ولا سيّما الآباء الشرقيّين، وانعقادُ المجمع الفاتيكانيّ الثاني الذي عرّف الشرقيّين إلى الغربيّين. والحقُّ يقال إنّ هذا التفاعل يفتح مجالًا جديدًا للغيريّة لرئتَي الكنيسة، وإن كانت العلاقات المسكونيّة تعاني اليوم نوعًا من الفتور، أو قُل من المنافسة والمواجهة والحذر بدلًا من الحوار الحقيقيّ.

* وماذا عن الكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة؟ إنّ هويّتها تعتمد أساسًا على غيريّتها، بمعنى أنّها نشأت لتكون أصلًا «جسرًا» بين الكنيسة الكاثوليكيّة والكنائس الأرثوذكسيّة. ولكنّ الوضع يختلف اليوم عمّا كان عند نشأتها، فهناك أزمة في هذه الهويّة، هويّة «الجسر». فلم تستطع الكنائس الكاثوليكيّة الشرقيّة أن تحقّق هذا الهدف، بل أصبح وجودُها سببَ توتُّر وأزمة، ونزاع ومواجهة بين الشرق والغرب.

وعليه، فالقضيّة الحقيقيّة تكمن في أن تكتشف وتجدِّد الكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة هويّة جديدة مبنيّة على الغيريّة عينها بين الشرق والغرب. ومن هنا التساؤل: أليس من الغريب أن تبحث كنيسة ما عن هويّة «جديدة»؟ أمن السهل تغيير الهويّة؟ الحقيقة أنّ ذلك أمر ممكن بقدر ما «الهويّة ليست بمُعطى ثابت، بل هي تتشيّد وتتبدّل طوال العُمر» (أمين معلوف). فهذه الكنائس مدعوّة إلى تحقيق هذا التبدُّل، أي - بتعابيرنا اللاهوتيّة - إلى التجسُّد والانثقاف والاندماج في محيطها الحياتيّ، بحسب أوضاعها الجديدة.

وعلاوة على ذلك، فبقدر ما «الآخر هو وسيط بين الأنا والذات» (سارتر)، فالكنائس الكاثوليكيّة من جهة والكنائس الأرثوذكسيّة من جهة أخرى تقوم بدور **الوسيط** في بحث الكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة عن هويّتها الجديدة والمجدَّدة، عن «هويّة حيّة» مبنيّة على «النموّ» المستمرّ (جان غيتُّون، عن نيُومَنْ). فينبغي مساعدتها على اكتشاف هويّتها هذه والنموّ فيها ليتسنّى لها أن تقوم بخدمة الغيريّة. فإزاء الكنائس الأرثوذكسيّة، قد تمثّل الكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة قطب الانفتاح على جامعيّة الكنيسة وعلى الحوار مع العالم المعاصر؛ وإزاء الكنيسة الكاثوليكيّة، فقد تمثّل قطب الانثقاف في المحيط الذي تعيش فيه الكنيسة وتخدمه.

* وفي نهاية مطافنا في وضع «رتبي الكنيسة» الراهن، نبغي استعراض عنصرين يستحقّان تحليلًا متعمّقًا، نكتفي هنا بإثارتهما:

كثيرًا ما يتصوّر بعضهم أنّ الهويّة ملازمةٌ للماضي **ومرادفة للأصالة ومبنيّة على الثبات**، وأمّا الغيريّة فهي عنصر دخيل يناهض الماضي والتقليد وينافي الأصالة ويهدّد الثبات. الحقُّ يقال إنّ مِثل هذه النظرة مخطئة ومتحجِّرة، لأنّ الهويّة حيّةٌ ديناميّة تغتني من خلال الظروف ولا سيّما الظروف الغيريّة، كما سبق أن رأيناه مرارًا. فلا تنحصر الهويّة في الماضي والوراء، بل هي تتأقلم والحاضر، وتتطلّع إلى المستقبل والأمام؛ وإلّا أصبحت جثّة هامدة.

ومن هذا المنطلق، تمثّل الغيريّةُ المُحرِّكَ الديناميّ الذي يسمح للهويّة بأن تتجدّد وتنمو. وفي الشرق الأدنى، لا يقتصر وضعه الشامل على الكنائس - فهذا أضيق أفق - بل يدمج أيضًا الإسلام وسائر الأديان والعالم المعاصر وإنجازاته، والقضايا الإنسانيّة برُمّتها... فكلُّها عناصر تمثّل قطب الغيريّة الذي يساعد على إحياء الهويّة وإثرائها. لتتفجّر إذًا كنائسنا في سبيل خدمة مجتمعاتنا، أمانةً منها لروح الإنجيل.

الخاتمة

إنّ مقدار نجاح حياة شخص أو جماعة إنسانيّة يُقاس بقدر دمج قطبَي الهويّة والغيريّة. والهويّة هي مركز الشخص أو الجماعة الذي لا يُنتهَك ولا يُسلَب ولا يُمَسّ، والغيريّة هي من مقوّمات الهويّة بقدر ما الهويّة ليست منبع ذاتها بل تقبل ذاتها من الآخر المطلق - وهو الله - ومن الآخرين - أي البشر. ففعل الاقتبال هذا يؤسّس هويّة الشخص أو الجماعة ويتيح الاعترافَ بالاختلاف عن الآخر والآخرين. إنّ دمج هاتين الحقيقتين هو معيار نضج الشخصيّة الفرديّة أو الجماعيّة.

ونختم حديثنا اللاهوتيّ بقول أوغسطينس: **«لأعرفنّك، كي أعرف ذاتي»**. فإنّ الآخر - كما يقصده أوغسطينس - والآخرين - كما نضيفه من جهتنا - منبع الذات في فرادتها الجذريّة. وأمّا الذات، فهي تحقّق هويّتها إذ تقتبلها من الآخر والآخرين؛ كما أنّها تحقّق غيريّتها إذ تعترف بالآخر وبالآخرين مختلفين عنها. الاقتبال من الآخر والآخرين وقبولهم، والاعتراف بالذات صادرةً عن الآخر والآخرين والاعتراف بهم، هما مقولتان لاهوتيّتان وأنثروبولوجيّتان يتضمّنهما مفهوم الهويّة/ الغيريّة. وفي نهاية الأمر، «إنّ كلّ شيء واحد، ولكنّ الواحد هو في الآخر، على مِثال الأقانيم الثلاثة» (بِسْكال).

الهُويّة والغيريّة
في سيرة إغناطيوس دي لويولا وكتاباته

الأب أولفر برج أوليفيه اليسوعيّ*

المقدّمة

سأحاول، في هذه الدراسة، أن أبحث في مسألة الهُويّة والغيريّة عند إغناطيوس دي لويولا، مقتصرًا على سيرته وكتاباته، فلا أدَّعي بأن أستنفد الموضوع. في القسم الأوّل، سأتوقّف على سيرته، كما نجدها في **ذكرياته الشخصيّة**، لنرى كيف أنّ انفتاحه التدريجيّ على الآخر قد ساعده على أن يتفهّم ويعيش بوجه أفضل هُويّته الخاصّة ورسالته.

وفي القسم الثاني، سأبحث سريعًا في مؤلّفاته: **الرياضات الروحيّة**، **واليوميّات الروحيّة**، **والقوانين التأسيسيّة**، **والرسائل**، متوقّفًا، قبل كلّ شيء، على وجه خاصّ من صلته بالآخرين، وهو عرفان الجميل الذي يميّز في الأساس شخصه وروحانيّته.

I - الذكريات الشخصيّة

يتحوّل إغناطيوس من رجل معجب بنفسه إلى رجل من أجل الآخرين

١- في قصر لويولا: الرغبة في الاقتداء بالقدّيسين

أ- سعيًا إلى المجد والإعجاب بالنفس: في خطاب ألقاه الأب

(*) Oliver Borg Olivier أستاذ في المعهد العالي للعلوم الدينيّة، جامعة القدّيس يوسف، بيروت.

جان-كلود دوتيل في أثناء انعقاد اجتماع لجماعة الحياة المسيحيّة في فرنسا، وصف القدّيس إغناطيوس بأنّه «رجل من أجل الآخرين»، مقتبسًا العبارة التي استخدمها الأب بدرو أرّوبه حين تحدّث، العام ١٩٧٣، إلى خرّيجي معاهد التعليم اليسوعيّة عن مشروع رهبانيّتنا التربويّ. لكنّ إغناطيوس نفسه يُخبرنا، في مطلع ذكرياته الشخصيّة، بأنّ الأمور لم تكن دائمًا هكذا، ذلك بأنّه «حتّى السادسة والعشرين من عمره، كان رجلًا منهمكًا في أباطيل العالم، وكانت هوايته المفضّلة الفنون الحربيّة، تدفعه إليها رغبة عظيمة وباطلة في اكتساب الشهرة» (ص ٣١). فكان الآخرون مجرّد وسائل للوصول إليه، أو كانوا أشخاصًا يجب عليه أن ينافسهم لإثبات قدره الشخصيّ. وهذا ما سبّب إصابته بجرح في معركة بامپلونا.

وفي أثناء نقاهته، وقعت حادثة أخرى تُرينا إلى أيّ حدّ كان معجبًا بنفسه ومنشغل البال بمظهر جسده. فعلى أثر إصابته، أعاد الأطبّاء عظام ساقه المجروح إلى مكانها مرّة أولى، ثمّ كرّروا العمليّة نفسها، لأنّ العظام لم تعُد كما يجب إلى مكانها: «علمًا بأنّ عظمًا ركب على عظم آخَر، فتسبّب بقصر في الساق. وكان هذا العظم بارزًا بشكل بشع. فلم يُطق احتماله، لأنّه كان عازمًا على أن يتبع العالم، فظنّ أنّ هذا العيب قد يشوّه أناقته. فاستعلم لدى الجرّاحين عن إمكانيّة قطع هذا العظم. فأجابوه أنّ الأمر ممكن، وأضافوا أنّ الآلام ستفوق كلّ ما احتمله حتّى الآن... ومع ذلك فقد عزم على أن يتكبّد بملء إرادته هذا الألم المبرّح...» (ص ٣٣).

ب- **التوبة إلى الله**: كانت توبته وتحوّله إلى الله وإلى الآخرين تدريجيّين. ففي أثناء نقاهته بقصر أخيه في لويولا، لم يجد كتبًا للمطالعة إلّا سِيَر القدّيسين وحياة المسيح. فاستماله ما يطالعه، ولا سيّما مآثر القدّيسين في ترويض النفس. وكان الآخرون عونًا وتشجيعًا له، لأنّه كان يقول في نفسه: «وماذا لو فعلتُ ما فعله القدّيس فرنسيس، أو ما فعله القدّيس عبد الأحد؟». فكان يفكّر في أشياء كثيرة وشاقّة، وإذا اعتزمها، كان يبدو له أنّه من السهل تنفيذها. وخلاصة أفكاره هذه قوله لنفسه:

«القدّيس عبد الأحد قد عمل هذا، فيجب عليّ أن أعمله، والقدّيس فرنسيس قد عمل ذلك، فيجب عليّ أن أعمله» (ص ٣٤-٣٥).

لا شكّ في أنّ مثال القدّيسين كان حافزًا له، لكنّه لم يفقد إعجابه بنفسه. فلا يريد الاقتداء بهم وحسب، بل التفوّق عليهم أيضًا. إنّ المرحلة الأولى من مراحل توبته تمرّ برغبة في الاقتداء بالآخرين: في ترويض النفس عند آباء البرّيّة، وفي الفقر عند فرنسيس الأسّيزيّ، وفي أعمال التوبة عند عبد الأحد، وفي الساعات الطويلة المكرّسة للصلاة العقليّة عند المتوحّدين... فنرى إذًا أنّ هُويّته الدينيّة تُصاغ بفضل الغيريّة، لأنّ أناسًا آخرين يساعدونه على ذلك، بكونهم قدوةً له، حتّى التمسّك بالحرف.

ج- حِسّ الخدمة عنده: إنّ آل لويولا مفطورون على حسّ الخدمة، ولقد سبق لإغناطيوس أن دلّ على أمانته في خدمة مَلِكه في بامپلونا. ولكنّه يحدّثنا أيضًا عن رغبته في خدمة «سيّدة لم تكن من نسب شريف عاديّ»: «ومن الأفكار الباطلة التي كانت تخطر في باله، فكرة سيطرت على قلبه، حتّى إنّه كان يحلم بها ساعتين أو ثلاث، بل أربع، من دون أن يشعر. فكان يتخيّل ما يجب عليه أن يعمله في خدمة إحدى السيّدات والوسائل الواجب استخدامها ليبلغ مكان إقامتها، والأشعار التي سيُنشدها والكلمات التي سيقولها، وأعمال البطولة التي سيحقّقها في خدمتها. وكان مغرورًا حتّى إنّه لم يكن يرى كم تحقيق ذلك الأمر مستحيل...» (ص ٣٤).

قبل ذلك، حين كان في قصر لويولا، أخذ يحدّث الناس عن أمور الله، مع أنّ مشروعه في تلك الأيّام لم يكن ينطوي على أيّ طابع رسوليّ، إذ إنّه يفكّر في مشروع خدمة، ولكن، كما قال: «برغبة عظيمة في اكتساب الشهرة». فعند نهاية إقامته في لويولا، كان يريد أن يخدم الله ربّنا بإنجازه، لا بل بتجاوزه، مآثر القدّيسين، حيث تتغلغل، من غير وعي، رغبته في اكتساب الشهرة. فكيف يحوّل رغبته البشريّة هذه إلى رغبة روحيّة تصبح

فيها محبّة الله ومحبّة الإنسان أمرًا واحدًا؟

٢- منريسا: من محبّة النفس إلى محبّة الله ومحبّة الآخر

أ- إنهيار النرسيسيّة الروحيّة: في نهاية فترة النقاهة، غادر قصر أخيه، وبعد أن أحْيا سهرة صلاة في دير مونسرّاته، انطلق إلى منريسا، «حيث اعتزم أن يقضي بضعة أيّام في أحد المستشفيات وأن يدوّن بعض الأشياء في كتابه، وكان يحفظه بكثير من العناية ويحمله بوافر التعزية» (ص ٤٢-٤٣).

كانت منريسا في نظره مكانًا «يعامله الله فيه تمامًا كما يعامل معلّم ولدًا، وهو يعلّمه» (ص ٥٠). لكنّ الصورة النرسيسيّة التي كانت توفّر له لذّة في أن يصبح قدّيسًا عن طريق المآثر، انهارت شيئًا فشيئًا، ولم تبقَ هناك عقبات تحول بينه وبين الاختبار الذي يريد الله أن يوصله إليه. فلقد أخذ يقوم يومًا بعد يوم باختبار التأثّرات الروحيّة التي كان قد بدأ يدوّنها في لويولا. وكان يمرّ بفترات تجارب ووساوس. ففي التعليقات على الذكريات الشخصيّة، كتبَ الأب جان - كلود دوتيل: «كان إغناطيوس يشعر شعورًا غامضًا بأنّ سيرته لم تكن صادقة، فأخذ يبحث، في سيرته الماضية، عن أيّة خطيئة لم يعترف بها يكمن الكذب. ومن اختباره في منريسا، وضع تفكيرًا دقيقًا، وإن كان غير كامل، في شأن الوساوس (رياضات روحيّة، رقم ٣٤٥-٣٥١). ولكنّه، بناءً على ذلك، شهد تردّيًا تدريجيًّا في الصورة التي كوّنها عن نفسه والتي، بعد أن كانت إيجابيّة، أمست سلبيّة تمامًا»[١]. ومع ذلك، كان ينقاد يومًا بعد يوم لتعليم الله.

ب- مرحلة التعليم والاستيعاب الشخصي: إنّه يعيش على وجه أشدّ شخصيّة توبته وحياته الروحيّة، ويختبر ما نختبره بفضله في الرياضات

---

(١) IGNACE DE LOYOLA, *Récit, écrit par le Père Louis Gonçalves aussitôt qu'il l'eut recueilli de la bouche même du Père Ignace*, Suivi d'une lettre de Jacques Lainez (1547), Collection Christus, *Textes 65*, Desclée de Brouwer, Paris, 1987, p. 79, note n° 11.

الروحيّة، أي إنّ أقانيم الثالوث الأقدس الثلاثة يتشاركون كلّ ما لهم وما هم، وإنّهم يريدون أن يُشركوا في ما لهم وما هم كلّ خليقة، وإنّ العالم أصبح مكان سكنى الله بيننا في شخص الابن. وحين يشاهد يسوع ملتفتًا في الوقت نفسه إلى البشر وإلى أبيه، يكتشف دعوته إلى «مساعدة النفوس»، فيقضي وقتًا طويلًا في منريسا، ثمّ في كلّ مكان، في التكلّم إلى الآخرين بـ «أحاديث روحيّة». وتأصّلت دعوته في مشاهدة المحبّة التي تنحدر من الله إلى البشريّة. وهذه المحبّة ألهبته أوّلًا رغبة في العيش من أجل الله ومسيحه. لكنّه فهم أنّ خدمة الله ومسيحه تمرّ بخدمة إخوته وأخواته. لذلك فإنّ قطب الغيريّة الذي اكتشفه في منريسا هو مزدوج: الله والبشر. ومن وقتها ارتسم هنا جوهر روحانيّته: الله/الإنسان.

ج- لقاء الآخرين والصلاة هما، بالنسبة نفسها، مكان اختبار لله: وفي منريسا أيضًا، فهم أنّ الله ما زال في أيّامنا يسكن في العالم ويسعى فيه ويعمل، لذلك، فإنّ لقاء الآخرين في العالم يصبح هو والصلاة، وبالنسبة نفسها، اختبارًا لله: «فبعد اليوم، لم تعد الرغبة في مساعدة النفوس عنده مجرّد مسعى غيريّ، ولا مجرّد تحقيق رغبته في الاشتراك في رسالة المسيح، بل لا تختلف عن سعيه المشغوف إلى الله، بعد أن أصبح على يقين من أنّ الله يمكن أن يُبحث عنه ويوجد في جميع الأشياء وفي كلّ لقاء»[٢].

٣- أورشليم: مشيئة الله تمرّ بوساطة الآخرين

أ- الآخَر الذي يثق به ثقة تامّة ومطلقة: بعد القيام باختبار منريسا، لم يفقد رغبته في قضاء حياة ترويضيّة نفسيّة أو بخدمة الله في أورشليم، لكنّه نظر إلى هذه الرغبة نظرة أشدّ شخصيّة. فقرّر أن يعيش الفقر، لا للتفوّق على فرنسيس أو عبد الأحد، بل للتعبير عن ثقته التامّة والمطلقة بالله: «ففي مطلع ١٥٢٣، قصد برشلونا من حيث كان مزمعًا أن يبحر.

---

(٢) JEAN-CLAUDE DHÔTEL, *Ignace de Loyola, un homme pour les autres*, Progressio, 1992 n° 4-5. p. 28.

تطوّع بعض الأشخاص لمرافقته، ولكنّه عزم أن يسافر وحده، لأنّ المهمّ عنده هو أن يكون الله ملجأه الوحيد... فلو أخذ رفيقًا لانتظر منه المساعدة إذا جاع، والنجدة للنهوض إذا سقط. ففيه يكون، والحالة هذه، قد وضع ثقته. أمّا هو فلا يريد أن يضع هذه الثقة وهذه العاطفة وهذا الرجاء إلّا في الله وحده. وكان قوله هذا يتجاوب تمامًا مع شعور قلبه. وبهذا الروح عينه، كان يرغب، لا في أن يُبحر بدون رفيق وحسب، بل بدون أيّ زاد أيضًا» (ص ٥٥-٥٦).

وذلك الفقر المطلق، تعبيرًا عن ثقته التامّة بالله، بقي إحدى ثوابت روحانيّته، وإن طرأ عليه تطوّر على مرّ السنين.

ب- الآخر الذي يكتشف فيه مشيئة الله ويطيعه: من الراجح أنّ اختبار رحلته الأساسيّ إلى أورشليم كان اكتشافه «أنّ مشيئة الله ليست مع بقائه في أورشليم». وضع لمجيئه هدفًا مزدوجًا: أن يزور الأماكن المقدّسة دائمًا، ليشاهد ويستوعب حياة يسوع، «وإلى جانب هذا العمل الدينيّ، أن يساعد النفوس. نرى أنّ محبّة المسيح ترتبط دائمًا بخدمة الآخرين. لكنّ حارس الأراضي المقدّسة ورئيسها الإقليميّ رفض له أن يبقى هناك، لأنّ «ذلك لا يليق». فأجاب أنّ قراره ثابت جدًّا وأنّه يرى ألّا يجوز الرجوع عنه على الإطلاق... قال له الرئيس الإقليميّ إنّهم أُعطوا سلطة من قبل الكرسيّ الرسوليّ ليسفّروا مَن يرون بسفره مناسبًا، أو أن يُبقوا مَن يرون بقاءه مناسبًا... وإنّهم في الحالة هذه قد حكموا أنّه يجب ألّا يبقى إلخ. وأراد الرئيس الإقليميّ أن يريه الرسائل البابويّة التي تمنحه سلطة الحِرْم، فأجاب أن لا ضرورة لذلك وأنّه يصدّق حضراتهم. وبما أنّهم حكموا هذا الحكم بناء على السلطة الممنوحة لهم فهو يطيعهم (ص ٦٣).

«لم تعد الغيريّة هنا مزدوجة، البشر والله، بل غيريّة جدليّة، وهي هُويته الأصليّة، أي أن يعبّر عن مشيئة الله بواسطة البشر. وقد استبطن وشخصن هذه الميزة العظمى التي تتّسم بها روحانيّته، بعبارة رمزيّة أشدّ

إيجابيّة من العبارة السابقة: مشيئة الله هي ألّا يبقى في أورشليم»[٣].

إنّ سيرة القدّيس إغناطيوس تعرض لنا عدّة أمثلة من تلك الوساطة البشريّة. وقد يكون قبوله رئاسة الرهبانيّة العامّة أحد أوضح هذه الأمثلة. فقد رفض مرّتين قبول المهمّة، ولكنّه قبلها بعد ذلك، لأنّ رفاقه أجمعوا على انتخابه، وأنّ معلّم اعترافه نصحه بالقبول. هذا وأنّ «اختباره الشخصيّ أصبح شاملًا في نذر الطاعة عند اليسوعيّين، إذ إنّ الرهبانيّة اليسوعيّة امتازت به عند تأسيسها، وهذا يعني أنّ الرؤساء يعبّرون، ولا شكّ، عن مشيئة الله»[٤]، ولا سيّما في ما يتعلّق بالرسالة.

ج- الأحداث شكلٌ آخر للغيريّة: لا يجد إغناطيوس الله ومشيئته في الآخرين وحسب، فهو لا يكتشف فيهم وحدهم هويّته الصحيحة، بل يجدها أيضًا في الأحداث. فتصبح وساطة الأحداث هي أيضًا تعبيرًا عن مشيئة الله. ولذلك يدعونا إلى «أن نبحث عن الله وأن نجده في جميع الأشياء».

عند عودته من أورشليم إلى إسبانيا، استأنف «مساعدة النفوس»، ولكنّه سرعان ما وجد نفسه مسجونًا، في مدينة القلعة، ثمّ في سَلَمنكه. وبعد أن قضى اثنين وأربعين يومًا في سجن القلعة، «حضر كاتب المحكمة إلى السجن وقرأ عليه الحكم قائلًا إنّه حرّ. إلّا أنّ عليه وعلى رفاقه أن يلبسوا مثل سائر الطلبة. وبما أنّهم لم يُنهوا دروسهم، يجب ألّا يعودوا إلى الكلام على أمور الإيمان، مدّة أربع سنوات، ريثما يزداد علمهم».

ألقاه هذا الحكم في حيرة بما يجب عمله، إذ اعتبر أنّهم أغلقوا دونه باب الرسالة، من غير أن يقدّموا إليه حجّة سوى قلّة علمه. فقرّر أن يزور فونسيكا، رئيس أساقفة طليطلة، ويفوّض إليه أمره... «فأحسن رئيس الأساقفة استقباله. ولمّا عرف أنّه يريد الذهاب إلى سلمنكه، قال إنّ له

---

(٣) FADEL SIDAROUSS, «*Identité et altérité ignatiennes*», *Notes personnelles*, p. 1.

(٤) *Idem*.

هناك أصدقاء ومعهدًا وأنّ كلّ شيء هو في تصرّفه» (ص ٧٥-٧٦).

لكنّ الأمور لم تساعده على وجه أفضل، فوجد نفسه في السجن مرّة ثانية: «ورأى في البقاء بسلمنكه صعوبة كبيرة، وكأنّهم أغلقوا على النفوس باب الاستفادة... فقرَّر الذهاب إلى باريس للدرس» (ص ٨١-٨٢).

كان مقتنعًا بهُويّته الرسوليّة، فساعدته الأحداث على أن يكتشف كيف يعيش هذه الهُويّة ويطوّرها.

نجد مثالًا آخر لوساطة الأحداث هذه في مجيئه إلى رومة، مع رفاقه، ليضعوا أنفسهم في تصرّف البابا. كانوا قد نذروا الذهاب إلى البندقيّة، ومن هناك إلى أورشليم لكي يُفنوا حياتهم في خدمة النفوس: «وكانوا قد قرَّروا أيضًا أن ينتظروا مدّة سنة فرصة الإقلاع من البندقيّة. فإذا لم يكن، طوال هذه المدّة، من سفينة مُبحرة إلى الشرق، يكونون معفيّين من نذر السفر إلى أورشليم، فيذهبون ليقدّموا أنفسهم إلى البابا، إلخ» (ص ٩٢): «لمّا مضت السنة واتّضح أنّ السفر مستحيل، قرَّروا أن يذهبوا إلى رومة، والسائح معهم في هذه المرَّة» (ص ٩٩). إنّ الأحداث دفعت إغناطيوس إلى اتّخاذ قرارات لم يفكّر فيها في البدء.

II - مؤلَّفات إغناطيوس
الرياضات الروحيّة واليوميَّات والقوانين التأسيسيّة والرسائل

١- الرياضات الروحيّة: الدعوة إلى الانفتاح على الآخر، التي تؤدّي إلى الانفتاح على الآخرين

أ- الهُويّة والغيريّة في الرياضات الروحيّة: إنّ رغبة إغناطيوس في مساعدة النفوس وفي تعريف الآخر الذي لقِيَه والذي كشف له هُويّته الصحيحة حمله على تحرير كتاب الرياضات الروحيّة. فهنا أيضًا نرى بوضوح أنّه يستحيل علينا أن نعترف بهُويّتنا الخاصّة ونعيشها، إن لم نعترف بالآخر والآخرين، وإن أنكرنا الغيريّة.

نقول قبل كلّ شيء إنّ «الفوائد» التي يُستهلّ بها كتاب **الرياضات الروحيّة** قد تكون، بغضّ النظر عمّا يلي، موضوع دراسة في الهُويّة والغيريّة عند إغناطيوس. ففي هذه التعليمات التي تعرض لنا تعليمًا مفيدًا في المرافقة الروحيّة، نجد إلحاحًا شديدًا على احترام الآخر، سواء كان هذا الآخر الله نفسه أم الذي يُلقي **الرياضات الروحيّة**، وعلى حرّيته. نكتفي هنا أن نستشهد «بالفائدة» رقم ١٥: «ففي أثناء الرياضات الروحيّة، من الأوفق، بل من الأفضل بكثير، في البحث عن مشيئة الله، أن يُشرك الخالق والسيّد النفس الأمينة في ذاته، معانقًا إيّاها في حبّه وتسبيحه، وجاعلًا إيّاها متأهّبة للطريق التي يمكنها أن تؤدّي إليه فيها أفضل خدمة في ما بعد. فليس للمرشد أن يلتفت أو يميل إلى جانب أو إلى آخر، بل يبقى في موقف متوازن بين الجانبين كالميزان، تاركًا الخالق يعمل مباشرة مع خليقته، والخليقة مع خالقها وربّها» (ر.ر. ١٥).

وفي تعليق على هذه «الفائدة»، يلفت فرنسوا كوريل النظر إلى أنّ «المرشد لا يجوز له على الإطلاق أن يتّخذ القرارات مكان المتروِّض، بل عليه أن يكون مستعدًّا لأن يتوارى، مكتفيًا بتوفير القوّة والنور، وبالمساعدة على تمييز ما يعوق عن مشيئة الله، وعلى إزالته»(٥).

وفي تلك «الفوائد»، ومن دون أن نخرج من نطاق الاحترام الشديد الواجب لهويّة الآخر، نجد أساس ما يُسمّى في أيّامنا الانثقاف(٦). ذلك بأنّ إغناطيوس، في «الفائدة» رقم ١٨، يدعو إلى الانطلاق من حيث كان الآخر، من واقعه وثقافته، لتنقل إليه على وجه أفضل رسالة الخلاص: «ينبغي أن تطبّق الرياضات الروحيّة على إمكانات مَن يمارسها – سنًّا

---

(٥) SAINT IGNACE DE LOYOLA, *Exercices Spirituels*, traduits et annotés par François Courel s.j., Collection Christus, *Textes 5*, Desclée de Brouwer, Paris, 1960. p. 21, note.

(٦) *Inculturation*: le processus par lequel le message éternel et universel de Jésus, adressé aux hommes et aux femmes de tous les temps et de toutes les cultures, doit s'exprimer dans les formes culturelles propres à ces hommes et ces femmes.

وثقافة وفهمًا - فلا يُلقى على غير المثقّف أو القليل الاستيعاب ما لا يستطيع أن يتحمَّله بدون مشقّة ولا أن يفيد منه. وهكذا يُلقى على كلّ واحد - بحسب ما أراد أن يكون متأهّبًا - ما من شأنه أن يساعده ويفيده...» (ر.ر. ١٨). في العام ١٩٧٨، بعث الأب بدرو أرّوبه برسالة إلى رهبانيّتنا كلّها في هذا الموضوع.

يُحدَّد أيضًا هدف الرياضات الروحيّة بالنسبة إلى آخر، وهو الله. وهذا ما يشير إليه فرنسوا كوريل بقوله: «إنّ السيطرة على النفس لإعادة النظام فيها هي إزالة جميع التعلّقات التي تعرقل نشاط قوانا الحرّ وتحول دون خضوعها للمشيئة الإلهيّة»(٧). من الواضح منذ البداية أنّ هدف الرياضات الروحيّة هو الوصول إلى الحرّيّة الباطنيّة اللازمة لاكتشاف مشيئة الله والعمل بها. وتحديد هدف الرياضات الروحيّة يليها ما يُسمّى الدعوة إلى الحفاظ على استعداد سابق مؤاتٍ نحو الآخر، وهو استعداد يدلّ مرّة أخرى على الاحترام الفائق الحدّ الذي كان إغناطيوس يكنّه للآخر: «لكي يجد كلّ من المرشد والمتروّض مزيدًا من التعاون والفائدة، يجب الافتراض السابق أنّ المسيحيّ الصالح لا بدّ أن يكون إلى تبرير فكرة القريب أسرع منه إلى الحكم عليها. فإن تعذّر عليه تبريرها، فليُسأل صاحبها كيف يفهمها. فإن كان فهمه غير صحيح، فليُصلح بحبّ. وإن لم يكن ذلك كافيًا، فليُبحث عن جميع الوسائل المناسبة لكي يفهم القريبُ الفكرة فهمًا حسنًا فيخلص» (ر.ر. ٢٢). في هذا التعليم، يدلّ إغناطيوس على مثال رائع لروح الحوار والانفتاح.

وفي المبدأ والأساس (ر.ر. ٢٣) تصريح أشدّ وضوحًا أيضًا بأنّ الإنسان ينال هُويّته من آخر، وهو الخالق، الذي خلقه ليسبّح الله ربّنا ويكرّمه ويخدمه، وبهذا يخلّص نفسه». وفي أيّامنا، نقول إنّ عبارة «خلّص نفسه» تعني تحقيق هُويّته الأصيلة. هذا وأنّ الإنسان يحقّق هذه الهُويّة أيضًا بصلته بالآخرين: الأشخاص والأشياء والأحداث. وكلّما احترم

(٧) *Idem*, p. 27, note 1.

الآخر بصفته آخر، استطاع أن يبقى في باطنه حُرًّا تجاه الآخر وأن يحترم حرّيته، وتمكّن من عيش الدعوة التي خُلق من أجلها.

لا شكّ على الإطلاق في أنّ الغيريّة الأساسيّة التي بالنسبة إليها يحدّد إغناطيوس هُويّته وهُويّة كلّ إنسان هي الله. ففي أثناء «الأسبوع الأوّل» من الرياضات الروحيّة، حين يدعونا إلى التأمّل في خطيئتنا، يحثّنا على أن لا نحدّق النظر في أنفسنا، بل في المسيح المصلوب. ولكن، حين نشاهد محبّة ذلك الآخر الأمينة، نستطيع أن نكتشف بُعد خطيئتنا الصحيح، ولا سيّما القدرة الحقيقيّة على التوبة، وعلى فتح قلبنا لنداء الملك الأزليّ.

إنّ إغناطيوس أصبح إنسانًا من أجل الآخرين، حين شاهد أقانيم الثالوث الأقدس وانحدار المحبّة في شخص يسوع المسيح. وهو يرجو أن يساعدنا على أن نصبح نحن أيضًا أناسًا من أجل الآخرين، حين يطلب إلينا أن نشاهد الثالوث في «مشاهدة التجسّد». وفي ذلك يجعلنا نكتشف الآخرين والعالم والأحداث، بنظر الله والثالوث. إنّه نظر محبّة ليس له رغبة سوى «خلاص الجنس البشريّ». وتلك الرغبة هي التي حملت الأقانيم الثلاثة على «القضاء في أزليّتهم أن يتأنّس الأقنوم الثاني». وفي «المشاهدة لبلوغ الحبّ»، يقول لنا إغناطيوس: «أن نجعل الحبّ في الأفعال أكثر منه في الأقوال» (ر.ر. ٢٣٠). فنحن مدعوّون إلى أن نطلب نعمة «معرفة الربّ الباطنيّة لكي نحبّه ونتبعه على وجه أفضل»، لأنّ محبّة المسيح تحملنا على أن نتبعه في خدمة الآخرين، كما أنّ محبّة الآخر، أي الله، تفتحنا على محبّة الآخرين. إنّنا كلّما شاهدنا أسرار المسيح، نكتشف أنّ رغبتنا في الله ورغبتنا في مساعدة الآخرين هما شيء واحد، بما أنّنا نستطيع أن نبحث عن الله وأن نجده في لقاء الآخرين. ولذلك يجوز لنا أن نقول بأنّ الرياضات الروحيّة تجعلنا نكتشف أنّ «الحياة الرسوليّة لا تنبثق من الرغبة في نقل المسيح إلى الآخرين وحسب، بل من اكتشاف المسيح عند الآخرين أيضًا»(٨).

---

(٨) JEAN-CLAUDE DHÔTEL, *op. cit.*, p. 29.

ب- عرفان الجميل في الرياضات الروحيّة: إنّ اختبار إغناطيوس الآخر، أي الله، وصلته به أوصله إلى شعور شديد بعرفان الجميل. لا شكّ في أنّ المراجع الصريحة محدودة، ولكنّ عرفان الجميل، على مستوى أعمق، هو رئيسيّ بالنسبة إلى ديناميّة الرياضات الروحيّة وسياقها، وإلى اختبار المتروّض الله. وهذا ما يُرى بوضوح في النعمة الختاميّة التي تُطلب في الرياضات الروحيّة، تلك النعمة التي تلخّصها جميعها وتلخّص اختبار ثلاثين يومًا في الصلاة والعزلة: «أطلب ما أريد. وهنا أطلب معرفة كلّ ما نلته من الخير معرفة باطنيّة، حتّى إذا اعترفت بذلك تمامًا، أستطيع أن أحبّ عزّته الإلهيّة وأخدمها في كلّ شيء» (ر.ر. ٢٣٣).

ما يملأنا عرفان جميل هو معرفة الخيرات الكثيرة التي نلناها. وهذه الصلاة هي بلوغ ذروة الرياضات الروحيّة وخلاصة الروحانيّة الإغناطيّة. فإنّ معرفة عطايا الله الباطنيّة تؤدّي إلى عرفان الجميل، وهو بدوره يؤدّي إلى محبّة الله وإلى الرغبة في خدمته. كان إغناطيوس، كما سبق ذكره، قد أشار، في مطلع هذه المشاهدة، إلى أنّ «الحبّ يُجعل في الأفعال» وأنّ «الحبّ يقوم على الهبة المتبادلة» (ر.ر. ٢٣١). كتب جورج غانْسْ في تعليقه على هذه المشاهدة: «ينشأ الحبّ عامّة من عرفان الجميل. فالعاشق يهب لحبيبته، والحبيبة، التي تعترف برأفة الواهب، تختبر عرفان الجميل ومزيدًا من الحبّ له»[٩]. وبهذا الحبّ وبعرفان الجميل هذا، إلى جانب رغبة في الخدمة، يُدعى المتروّض إلى تلاوة صلاة التقدمة التي وضعها إغناطيوس: «خذ، يا ربّ». إنّها صلاة توكّل وسخاء تامّ. إنّها صلاة القلب المعترف بالجميل الذي يرى في كلّ شيء عطيّة تُقاسَم.

لكنّ عرفان الجميل ليس مجرّد نعمة تُختبَر في نهاية الرياضات الروحيّة. فطوال القيام بهذه الرياضات، يختبر المتروّض عرفان الجميل لله نظرًا إلى عطاياه، نظرًا إلى محبّة الله في المبدأ والأساس، ونظرًا إلى أمانة

---

(٩) GEORGE GANSS, ed., *Ignatius of Loyola*, New York: Paulist Press, 1991, p. 418, n° 109.

الله ورحمته في الأسبوع الأوّل، ونظرًا إلى دعوة الله في الأسبوع الثاني، ونظرًا إلى الفداء الذي نحصل عليه بفضل آلام المسيح وقيامته في الأسبوعين الثالث والرابع.

إنّ المراجع الصريحة إلى عرفان الجميل في الرياضات الروحيّة محدودة إذًا، لكنّها توحي بأنّ عرفان الجميل، القائم على الاعتراف بمحبّة الآخر ورأفته، هو ديناميّة مهمّة في سياق الرياضات الروحيّة من نعمة إلى نعمة. فإنّنا ننتقل من عرفان الجميل لمحبّة الله إلى اختبار عرفان جميل للمغفرة، إلى اختبار عرفان جميل للدعوة إلى التعب مع يسوع والمشاركة في سرّ الفصح، بقبولنا أن نموت ونقوم مع يسوع، لأنّنا بتفكيرنا في جميع تلك النِعَم وتلك العطايا الإلهيّة في المشاهدة الختاميّة نمتلئ عرفان جميل ورغبة مجدَّدة في حبّ الله وخدمته في كلّ شيء.

ج- عرفان الجميل في أساس استعراض التأمّل وفحص الضمير:

قبل أن نختم البحث في الرياضات الروحيّة، هناك مرجعان إلى عرفان الجميل يهمّنا أمرهما لفهم روح إغناطيوس وروحانيّته. الأوّل هو استعراض التأمّل. يشجّع إغناطيوس المتروّض على قضاء بضع دقائق بعد كلّ فترة صلاة في استعراض نِعَم الصلاة وأوقات الانبساط والانقباض وتلبية الشخص ومقاومته، من دون أن يُهمل الأمانة لطريقة الصلاة ومدّتها. وفي نهاية هذا الاستعراض، يقترح أن يشكر الله: «إن كانت حسنة، أشكر الله ربّنا، وأسير مرّة أخرى على الطريقة نفسها» (ر.ر. ٧٧). من المهمّ، بعد الصلاة، أن يُشكر الله على النِعَم التي نالها المتروّض وعلى ما عمل الله فيه. فإنّ عرفان الجميل يستبطن النِعَم ويوحّد الشخص في العمق بالله مانح جميع العطايا.

والمرجع الثاني إلى عرفان الجميل نجده في مطلع فحص الضمير الذي يقترحه إغناطيوس في الأسبوع الأوّل من الرياضات الروحيّة. فأولى النقاط الخمس التي يقترحها للقيام بفحص الضمير هي «أن يشكر الإنسانُ الله ربّنا على ما نال من الإحسانات» (ر.ر. ٤٣). ثمّ يلتمس النعمة لمعرفة

خطاياه، ويحاسب نفسه، ويستغفر الله، ويعقد النيّة على إصلاح نفسه بنعمة الله. فإغناطيوس يستهلّ هذه الممارسة بالشكر، ونرى أنّ الاعتراف بالخطايا والتوبة وعقد النيّة على إصلاح النفس تتأصّل في شعور عميق بعرفان الجميل لله على جميع عطاياه.

إنّ هذا الاعتراف بعطايا الله، ومحبّة الآخر الذي يغمرنا بنعمه، إلى جانب باقي فحص الضمير، هي، في نظر الكتّاب الروحانيّين، طريقة في تمييز يوميّ لعمل الله ونداءاته، وتدفعنا إلى تلبيتها بأمانة.

٢- يوميّات إغناطيوس الروحيّة: قائمة الإحسانات التي نالها من الله والشكر الدائم

إنّ موضوع عرفان الجميل والشكر هو حاضر في جميع صفحات **اليوميّات**، وهو السبب الذي دفع إغناطيوس إلى حفظ يوميّات لاختباراته الإلهيّة. يرى أدولف هاس (Adolf Haas) أنّه «كان يريد بوجه خاصّ أن يدوّن النِعَم التي نالها لكي يكون ذلك عمل شكر شخصيًّا»(١٠). ونجد عند أرتورو كودينا (Arturo Codina)، في مقدّمته لطبعة **اليوميّات** الأولى المحقَّقة والمعلَّق عليها، الملاحظة نفسها. فقد كتب: «إنّ هذه اليوميّات هي قائمة الإحسانات التي نالها أبونا إغناطيوس من الله، وقد حرَّرها بسبب عرفان جميله الشديد لله وللناس. فعل ذلك، لا ليثبِّتها في ذاكرته وحسب، بل ليُضرم قلبه أيضًا بحبّ يزداد يومًا بعد يوم للذين أحسنوا إليه، كلّما أعادوا قراءة تلك الإحسانات»(١١).

في النهاية، يمكننا القول إنّ إطار صلاة إغناطيوس واختباراته التصوّفيّة التي دوّنها في **اليوميّات** لا يُستهان به. إذ إنّ أكثريّة الاختبارات التصوّفيّة التي وصفها تمّت في صلاة الصبح، بما فيها الإفخارستيّا. ذلك

---

(١٠) ADOLF HAAS, «The Mysticism of St. Ignatius according to His Spiritual Diary», in *Ignatius Loyola: His Personality and Spiritual Heritage, 1556-1956*, ed. Friedrich Wulf SJ, St. Louis: Institute of Jesuit Sources, 1977, p. 165.

(١١) Cité par HAAS, dans «The Mysticism of Ignatius...», p. 166, n° 5.

بأنّه، في اليوميّات الروحيّة، يدوّن ويُشرك كلّ نعمة تصوّفيّة نالها بالقدّاس الذي أقامه في ذلك اليوم. فلا يصعب علينا أن نلاحظ الربط بين عاطفة عرفان جميله ودور الإفخارستيّا المركزيّ في حياته التصوّفيّة.

ففي اليوميّات، يمرّ عرفان الجميل للآخر، أي لله، بعرفان الجميل للآخرين، أي للمحسنين. وهكذا نرى أنّ إغناطيوس يجد الله في كلّ شيء وكلّ شيء في الله.

٣- القوانين التأسيسيّة للرهبانيّة اليسوعيّة: القسم الرابع: عرفان الجميل للمحسنين

لقد أثبتنا أنّ عرفان جميل إغناطيوس لم يقتصر على الله، بل امتدّ أيضًا إلى العديد من المحسنين الذين ساندوه في سني تنقّله ودرسه، وساندوا في وقت لاحق الرهبانيّة اليسوعيّة. إنّ عرفان الجميل هذا، والاعتراف بدور الآخرين في حياته وحياة رهبانيّتنا، نجده بوجه خاصّ في رسائله وفي القوانين التأسيسيّة للرهبانيّة اليسوعيّة.

إنّ قسم هذه القوانين الذي يبحث بوجه صريح في عرفان الجميل هو القسم الرابع الذي يعالج موضوع مدارس رهبانيّتنا وجامعاتها. يستهلّ إغناطيوس هذا القسم بفصل في عرفان الجميل الذي يتوجّب علينا أن نؤدّيه إلى واقفي المدارس والمحسنين إليها: «بما أنّه من العدل من قِبَلنا أن نتجاوب مع التقوى والكرم اللذين أظهرهما المعاونون الذين اختارهم الصلاح الإلهيّ ليقف المدارس ويخصّص لها دخلًا، يجب أن يقام قدّاس كلّ أسبوع على الدوام وفي كلّ مدرسة، لواقفيها والمحسنين إليها من أحياء وأموات» (ق.ت. ٣٠٩).

كتب أنطونيو دي ألداما (Antonio de Aldama)، في تعليقه على القوانين التأسيسيّة، أنّ إغناطيوس يعتبر الواقفين والمحسنين من وجهة نظر عرفان الجميل المتوجّب لهم فقط. إنّ عرفان الجميل هو إحدى أميَز فضائله.

٤- رسائل إغناطيوس: إغناطيوس في أفضل مظاهره، مظهر عرفان الجميل

في ١٨ آذار (مارس) ١٥٤٢، كتب إغناطيوس إلى سيمون رودريكز، أحد رفاقه الأوّلين: «أرى، برأفته تعالى وإلّا بإعلام أفضل، أنّ عدم عرفان الجميل هو، بين جميع الشرور والخطايا التي يمكن تصوّرها، أحدّ الأكثر استيجابًا للمقت أمام خالقنا وربّنا، وأمام المخلوقات التي صنعها لمجده الإلهيّ والأزليّ. فإنّ هذا الشرّ هو تجاهل الخيرات والنِعَم والعطايا التي ينالها الإنسان، وهو سبب كلّ شرّ وكلّ خطيئة ومبدأهما ومصدرهما. وعلى عكس ذلك، ففي السماء وكذلك على الأرض، ما أجدَر عرفان الجميل والاعتراف بالخيرات والعطايا بالحبّ والتقدير» (رسائل ١٥).

وفي التقديم لهذه الرسالة، كتب الأب جرڤيه دوميج (Gervais Dumeige): «لم يكتفِ إغناطيوس بممارسة عرفان الجميل إلى حدّ بعيد، بل أحبّ أن يرى أعضاء رهبانيّتنا يحفظون هذه الفضيلة. فإنّ سخاء الله وكرم الناس هما، في نظره، على السواء، حثّ على الشكر ودعوة إلى الحمد. كيف نستطيع أن نُظهر هذا الشعور على وجه أفضل من أن نحاول التوفيق بين مُحسنَين عزيزَين بالقدر نفسه على رهبانيّتنا، ولكنّهما في خلاف متبادل؟»(١٢).

حرَّر إغناطيوس سبعة آلاف رسالة تقريبًا، جُمعت في اثنَي عشر مجلّدًا. فلا نستطيع أن ندّعي تقديمًا تامًّا لعرفان الجميل في الرسائل السبعة آلاف. إذ نكتفي بذكر بضعة أمثلة، ابتداءً بالرسالة إلى سيمون رودريكز التي استشهدنا بها. وهناك أمثلة أخرى نجدها في الرسائل الخمس والعشرين التي بعث بها إغناطيوس إلى المحسنين. ولقد جمعها هوغو رانِر (Hugo Rahner) وقدّم لها بأفكار عميقة في قلب إغناطيوس

---

(١٢) IGNACE DE LOYOLA, *Lettres*, Traduction et commentaire de Gervais Dumeige SJ, Collection Christus, *Textes*, Paris 1958, pp. 77-78.

وعقله. وممّا كتبه: «إنّ هذه الرسائل تكشف لنا إغناطيوس في أفضل مظهر، وهو التعبير عن عرفان جميله»[١٣].

إليكم رسالته المؤرّخة في ١٥٣٢ إلى إيزابيل روزر (Isabel Roser): «أرجو من رأفته تعالى... ألّا يدعني أقع في عقاب عدم عرفان الجميل، إن جعلني جديرًا بالقيام بعمل ما لخدمة جلاله الإلهيّ وتسبيحه... فإنّ الله ربّنا يُلزمنا بأن يفوق نظرنا وحبّنا للمعطي نظرنا وحبّنا للعطاء، ليكون حاضرًا في كلّ حين لأعيننا وأنفسنا ولأعماق كياننا» (رسائل ٣).

وفي ١٣ آذار (مارس) ١٥٥٤، كتب إلى دونّا ماريا فرّسوني دل جِسّو (Donna Maria Frassoni del Gesso): «أجبت في الأيّام الأخيرة عن رسالة سيادتك المؤرّخة في ١٥ شباط (فبراير). وبعد هذا التاريخ، تسلّمت رسالة أخرى تاريخها ١٨ كانون الأوّل (ديسمبر)، وصلني معها تبرّع وصَدَقة من قِبَلك، سُررنا بكلّ ذلك أشدّ سرور، فلقد رأينا فيه التقوى والمحبّة اللتين أوحيتا إليك بإرساله. إنّ الله الذي في سبيل محبّته نعمل وننال كلّ شيء معظّم، يعرف كيف يكافئكِ بسخاء كبير من قِبَلنا ومن قِبَل جميع فقرائه» (رسائل ١١٨).

III – خواطر ختاميّة في عرفان الجميل عند إغناطيوس

تكشف لنا مؤلّفات إغناطيوس أنّ عرفان الجميل هو موضوع أساسيّ ومعاوِد في روحانيّته وعنصر تمييزيّ لاختباره الله. ما هو الذي يمكّننا من تأكيد ذلك؟

١) أوّلًا، نجد، في صميم اختبار إغناطيوس الله، اختبارًا عميقًا لعطيّة الخلق، يتأصّل في اختباره الكَردونر (Cardoner)، ويندمج في المبدأ والأساس، ولا سيّما في «المشاهدة لبلوغ الحبّ» في ختام الرياضات الروحيّة. كان إغناطيوس يعتبر كلّ شيء عطيّة من الله، عطيّة يجب

---

(١٣) HUGO RAHNER, *St. Ignatius Loyola: Letters to Women*, trans. Kathleen Pond et S.A.H. Weetman, New York: Herder and Herder, 1960, p. 170.

الترحيب بها ومقاسمتها. كلّ شيء يأتي من الله وكلّ شيء يعود إلى الله. وهذا الشعور بأنّ كلّ شيء عطيّة هو الذي يُبرز عاطفة عرفان الجميل عند إغناطيوس. وكان عرفان الجميل هو الذي يحفظ إغناطيوس في صلة بعطيّة الحياة، وفي النهاية بالله مانح جميع العطايا، فكان يعمّق عنده علاقة الارتباط والتوكّل التامّ. كان إغناطيوس لا يرى كلّ شيء عطيّة من الله وحسب، بل يرى أيضًا الله مقيمًا وعاملًا في هذه العطايا، فيجد الله مانح كلّ عطيّة في جميع الأشياء. وكان متنعًا اقتناعًا شديدًا بأنّ أتعابه وعمله هي التعب والعمل مع المسيح الذي يتعب ويعمل في العالم. فكان هذا الاقتناع يوحّده بالله في اتّحاد مشاهدة بوسط نشاطاته.

٢) ثانيًا، إنّ عدم الانحياز الإغناطيّ أو الحرّيّة الباطنيّة تصدر عن حسّ العطاء وعرفان الجميل. وإذا كان ممكنًا أن يوثق بأمانة المعطي وتُترك له الحرّيّة، فلأنّ كلّ شيء يُعتبر عطيّة. إنّ العطايا غير المرتبطة بأحد المُعطين تصبح أملاكًا وتعلّقات منحرفة ومواضع عدم حرّيّة يتمسّك الإنسان بها. فالشخص الذي يعرف الجميل هو شخص حرّ لأنّه يحصل على كلّ شيء باستئمان، ولا يخلط أبدًا بين العطيّة والمعطي. والتجربة هي أن يعتبر كلّ شيء طبيعيًا وحقًّا ومِلكًا خاصًّا. فحين يحصل ذلك، لا تعود الحياة تفاجئنا ولا تثير إعجابنا.

٣) ثالثًا، يرتبط تشديد إغناطيوس على عرفان الجميل بالتزامه وحبّه الفقر، ويرغبته في عدم تملّك أيّ شيء، وبارتباطه التامّ بالله في كلّ شيء. وهذا الفقر بالروح والرغبة في الفقر الفعليّ ينبثقان من اختبار الكردونير الذي كان يحمل إغناطيوس على اعتبار كلّ شيء عطيّة من الله. فاليوميّات الروحيّة تشدّد على أهمّيّة عرفان الجميل في اختباره التصوّفيّ لله. ذلك بأنّ المقصود في اليوميّات هو تثبيت قرار في شأن الفقر في رهبانيّتنا. ففي نظر إغناطيوس، هناك صلة ترويضيّة نفسيّة عميقة بين عرفان الجميل والفقر. والاعتراف بأنّ كلّ شيء هو عطيّة حرّر إغناطيوس من تعلّقاته ومن الحاجة إلى التملّك وإلى تكديس الخيرات، كما أنّ فقره قوّى ارتباطه بإحسانات الآخرين وزاد عرفان جميله لكرمهم.

إنّ عرفان الجميل يوسّع القلب أيضًا ويفتح الشخص لعطاء الحقيقة كلّها. فإنّ الاختبار العميق لعرفان الجميل لا ينسجم مع ضيق العقل أو السلبيّة أو مركزيّة الذات. كان إغناطيوس يبحث عن السخاء عند الذي يقوم بالرياضات الروحيّة، لا عن أجوبة موزونة إلى أقصى حدّ، بل عن رغبة في كلّ مخاطرة لاتّباع المسيح. وصلاة ختام الرياضات الروحيّة، «خذ واقبل»، هي صلاة قلب سخيّ منفتح، نال كلّ شيء عطيّةً ويردّه بحرّيّة، مكتفيًا بالتماس عطيّة الحبّ الأخيرة ونعمة الله. إنّ كرم الأخلاق وشهامة القلب - التوّاق إلى القيام دائمًا بالمزيد - هما الصفات التي تتطابق مع إغناطيوس. وهما أيضًا صفات شخص يفيض عرفانَ جميل لعطايا الله ولإحسانات الآخرين.

وأخيرًا، فإنّ الروحانيّة الإغناطيّة اعتُبرت دائمًا روحانيّة مركّزة على العمل. ففي نظر إغناطيوس، يظهر الحبّ في الأفعال أكثر منه في الأقوال، إذ إنّ إغناطيوس كانت تحرّكه الرغبة في خدمة الله وتمييز مشيئته والعمل بها. ولذلك، فإنّ التصوّف الإغناطيّ ليس هو، قبل كلّ شيء، تصوّفًا يقوم على الاتّحاد العاطفيّ، بل هو تصوّف قائم على الخدمة. ونذكّر بالنعمة الأخيرة التي يطلبها المتروّض في الرياضات الروحيّة: «وهنا أطلب معرفة كلّ ما نلته من الخير معرفة باطنيّة، حتّى إذا اعترفت بذلك تمامًا، أستطيع أن أحبّ عزّته الإلهيّة وأخدمها في كلّ شيء» (ر.ر. ٢٣٣).

يشدّد إغناطيوس على ممارسة فحص الضمير مرّتين في اليوم. ولقد سبق لنا القول إنّ خطوة هذا الفحص الأولى هي أن نشكر لله عطاياه وإحساناته. وقد يكون إغناطيوس مقتنعًا، من غير أن يشعر، بأنّ الإنسان، إن توقّف مرّتين في اليوم ليشكر الله، سينمو في تلك الحرّيّة وشهامة القلب والرغبة في الخدمة التي يمتاز بها تلميذ المسيح الحقيقيّ. من هذا القبيل، يستطيع إغناطيوس أن يعلّم المسيحيّين أمورًا كثيرة تتعلّق بصلتهم بالله، وبأهمّيّة عرفان الجميل من أجل تنمية هذه الصلة.

الخاتمة

لم يترك إغناطيوس بحثًا في مكان الآخر أو في حسّ عرفان الجميل في الحياة الروحيّة، بل عاش اختبار الآخر الإلهيّ بعمق في حياته، ولقد تأثّر به، حتّى إنّه أراد أن يساعد الآخرين على عيش اختبارهم الخاصّ ذلك الآخر الإلهيّ. وهذا الآخر الإلهيّ هو الله الخالق والآب المُحبّ الذي يغمرنا بجميع العطايا. وبعد أن حرّكه الحبّ الإلهيّ، اكتشف هُويّته الخاصّة، هويّة الخادم، التلميذ الذي يسير في خطى المسيح، بوضع نفسه في تصرّف إخوته وأخواته. واختبار الله الذي قام به إغناطيوس هو تصوّفيّ، لكنّه قائم على تصوّف الخدمة والعمل. وهو اختبار التجلّي بحيث يرتبط اختبار مجد يسوع باختبار آلامه وموته، وبذل نفسه لخلاص البشر. فإنّ عرفان الجميل الذي يشعر به نحو الله والآخرين، يُترجم بالرغبة في العمل وبالالتزام بالمسيح. هذا ما يحاول أن يُشرك فيه الآخرين، ضمنًا في الغالب، عبر مؤلّفاته. وهذا ما هو في قلب روحانيّته.

ولكي نكتشف حسّ الغيريّة الممثّلة بالوساطات البشريّة والحدثيّة التي سبق الكلام عليها، ترك لنا إغناطيوس أداةً مفضّلة، وهي التمييز الروحيّ الذي يمكّننا من البحث عن مشيئة الله وعن وجودها عَبرَ قراءة الوساطات، بصفتها قطبًا غيريًّا.

وفي الختام، فإنّ جدليّة الهُويّة/الغيريّة تنشأ في ديناميّة واغتناء لا يتوقّفان: من جهة، نرى أنّ الهُويّة الإغناطيّة هي دائمًا في اتّجاه وانجذاب نحو الغيريّة؛ ومن جهة أخرى، نرى أنّ الغيريّة (الآخر الإلهيّ والآخرين عَبرَ وساطات مختلفة) تكوّن، كما حاولنا أن نظهره، الهُويّة الإغناطيّة.

نقلها إلى العربيّة

الأب صبحي حموي اليسوعيّ

مظاهر الصلة بين الهويّة والغيريّة في الشرق الأدنى

الأب نادر ميشيل اليسوعيّ*

في منطقة الشرق الأدنى التي نُقيم فيها، عند ملتقى حضارات مختلفة، وفي مهد الديانات التوحيديّة الثلاث، نسمع بين الحين والحين أحاديث عن الصلة بين الهويّة والغيريّة.

وفي مقالة حديثة تتناول زرع الأعضاء في مصر، صدرت في جريدة الأخبار بتاريخ ١٤ نيسان (أبريل) ٢٠٠٠، قرأنا للدكتور لبيب بدوي، رئيس قِسم الكُلى في كليّة الطب التابعة لجامعة عين شمس، عرضًا لمسألة «الموت الدماغيّ» بوصفه من منتوجات الحضارة الغربيّة التي ليس لها إيمان ولا أخلاق. لم يناقش ما لهذا التحديد من مقاييس علميّة، لكنّه أقنع قُرّاءه بفساد هذا التحديد بمجرَّد صدوره من الغرب. وأضاف صاحب المقالة أنّنا، إن أردنا التسليم بالموت الدماغيّ، وجب علينا أن نسلّم أيضًا بالموت الرحيم وبالزواج بين اللوطيّين، كما تفعل المجتمعات الغربيّة.

إنّ هذا لنموذج بين كثير من الخُطَب المماثلة الحاليّة التي يمكننا أن نسمع فيها كلامًا عن الصلة بين الهويّة والغيريّة. نذكر، على سبيل المثال، تلك الخطب التي تقارن أو تميّز بين الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان وحقوق الإنسان في الإسلام، وبين الديمقراطيّة الغربيّة وديمقراطيّة

(*) دكتور في الطبّ البشريّ. أستاذ اللاهوت الأخلاقيّ وأخلاقيّات الطبّ والأحياء في كليّة العلوم الدينيّة بالسكاكينيّ – القاهرة.

«أنظمتنا القوميّة»، وبين العولمة و«المثال القوميّ» للتحرير الاقتصاديّ، إلخ. قد نثير الملل إن عدّدنا كافّة صِيَغ المظاهر الاجتماعيّة والثقافيّة التي تدخل فيها الصلة بين الهويّة والغيريّة. ولذلك بدا لنا من الأنسب أن نعرض وسيلة قراءة تمكّننا من أن نعيّن ونصنّف أنواع التصرّفات الاجتماعيّة والمظاهر الثقافيّة التي تعبّر عن الصلة بين الهويّة والغيريّة. وهذا ما يساعدنا على أن نحصر بوجه أفضل مختلف المظاهر التي تعبّر عن هذه الصلة، ونوجّه تحليلنا في المستقبل مراحل تكوُّنِ تلك المظاهر، وتفكيرنا في درسها على أنسب وجه وفي أخذها بعين الاعتبار في عملنا واندماجنا الرسوليّ.

ففي مرحلة أولى، أقترح وسيلة قراءة بشكل مثاليّة (typologie) للعبارتين هويّة/ غيريّة، وفي مرحلة ثانية، أُظهر «وظيفيّة» هذه الشبكة في قراءة الأوضاع في الشرق الأدنى، ولا سيّما في مصر، قبل أن أنتهي، على سبيل الخاتمة، ببعض الملاحظات، لمتابعة تفكيرنا.

١- مثاليّة عبارات الصلة بين الهويّة والغيريّة

قبل أن أعرض هذه المثاليّة، أسوق بضع ملاحظات في معنى المثاليّة وفائدتها. حين نصف «مِثالًا»، نرسم بالخطوط العريضة تصميم ظاهرة اجتماعيّة كما تبدو. وبهذا المعنى، يمكّننا «المثال» من قراءة وضع اجتماعيّ ومن فهرسته، من دون أن نستنفد حقيقة هذا الوضع. فالمثاليّة تمكّن إذًا من التمييز بين ظاهرة وظاهرة، ومن الملاحظة كيف أنّهما تستطيعان أن تتلاقيا أو تتجانبا أو تتراكبا أو تنتقلا من الواحدة إلى الأخرى. وبكلام آخر، تبدو المثاليّة تصميمًا بالخطوط العريضة، يمكّن من قراءة ديناميّة اجتماعيّة، وبالتالي من الخروج من البلبلة المحتّمة التي تسود في كلّ حركة اجتماعيّة. نضيف أنّنا، في هذا البحث الظواهريّ، نبقى على مستوى تقدير وضع من الأوضاع، أي نفحص كيف يبدو، ولكنّه، في عمل آخر، يجب علينا أن ننتقل إلى مستوى الأسباب، أي أن نرى كيف أنّ تلك الظواهر تتوالد وتتلاقى وتتباعد. وهنا يأتي دور

الأبحاث النفسيّة الاجتماعيّة، والتاريخ العامّ وتاريخ الأديان ولاهوتها، إلى جانب علم الاجتماع والاقتصاد.

إن اتّخذنا، كنقطة انطلاق، ثُنائي الصلة بين الأنا والآخر، نستطيع أن نحصر أربعة أمثلة من الظواهر الاجتماعيّة تتدخّل فيها الصلة بين الهويّة والغيريّة. نحن نعلم بأن ليس هناك «أنا» مجرَّد ومطلق، إذ إنّ الحقيقة البشريّة تنشأ عن لقاء كائنَين، متشابهَين ومختلفَين، الرجل والمرأة. وكلّ كائن بشريّ مدين بحياته للآخرين ومتأثّر بهم. سنصف أمثلة الظواهر الاجتماعيّة، حيث يعبّر الأشخاص المعنيّون بتلك الظاهرة عن أنفسهم ويعرّفونها. وهذا يعني أنّنا نحاول أن نرى طريقتهم الخاصّة في التفكير الذاتيّ، وإن كانت الحقيقة الأنتروبولوجيّة غير ذلك. ومن جهة أخرى، من الواضح أنّ تلك الظواهر تُدخل وتستدعي عناصر دينيّة وثقافيّة وسياسيّة واقتصاديّة. ونلفت الانتباه أيضًا إلى أنّ تلك الأمثلة، إن استُخدمت لقراءة تصرّفات اجتماعيّة، فإنّها قد تُستخدم أيضًا في قراءة تصرّفات فرديّة. ونشير أيضًا إلى أنّ الحقيقة الاجتماعيّة، في مرحلة تاريخيّة خاصّة، تُركَّب من توفيق معيَّن بين أربعة أمثلة، والمطلوب هو أن نرى كيف تنسّق هذه وتظهر.

في جدول يختم هذا القسم، نعرض كيف تبدو الصلة بين الهويّة والغيريّة في الأمثلة الأربعة على عدّة مستويات. لكن من الواضح أنّنا سنجد دائمًا، لأنّنا في وصف مثاليّ، حقائق اجتماعيّة فرديّة أو جَماعيّة لا تطابق جميع النقاط.

ففي **المثال الأوّل**، يحدِّد الأنا بأنّه أفضل من الآخَر الذي هو مختلف ومتميّز تمامًا. بهذا المعنى، لا يحتاج الأنا إلى أخذ أيّ شيء عن الآخَر، بل إلى أن يأتيه بكلّ شيء. فنظرته إلى الآخر هي قاسية، لا بل ساخرة، وهو، في المقابل، راضٍ عن نفسه. فبالنسبة إلى الأنا، ليس للآخَر أيّ مبرِّر للوجود، إلّا أن يُصبح كالأنا. لا يُعترَف للآخَر بالوجود، وإذا قُبِل على مضض، لا يُعترف به على حقيقته. هذا والخطر هنا أن يُعَدّ

الأنا المقياس الوحيد. وإذا سلّم الأنا بوجود ثغرات في تأوين حاضره، يدّعي دائمًا وجود وسائل في ماضيه توفّر له إمكانيّات في المستقبل. وهذا يعني أنّ الحاضر يبدو ملطّفًا والماضي موسومًا بالكمال المثاليّ والمستقبل ممجّدًا.

وفي هذا المثال الأوّل، يسود البُعد الدينيّ عمومًا، فيُحدَّد الأنا بوجه خاصّ انطلاقًا من انتمائه الدينيّ الذي يؤثّر في خطابه وتصرّفاته الخارجيّة، في حين يُحَطّ من قدر الآخر بسبب فارقه الدينيّ، وهو، في هذا الأمر، يُسخَر به في أغلب الأحيان. إنّ الهويّة الثقافيّة تحدَّد قبل كلّ شيء بالبُعد الدينيّ، وهو يشمل التراث القوميّ ويصحّحه ويوجّهه، فنفضّل اللغة الأصليّة التي كُتبت فيها النصوص الدينيّة، ونحاول أن نرفع مستوى تلك اللغة. وفي هذا الإطار، فإنّ الباب منفتح للمزايدات، لنجعل مختلف وجوه الحياة الثقافيّة والاجتماعيّة تتأثّر بالبعد الدينيّ.

وعلى المستوى السياسيّ، يوصَف الآخر وكأنّه تهديد دائم، ولا سيّما بسبب بُغضه دين الفئة الاجتماعيّة التي يمثّلها الأنا. وبمعنى من المعاني، هناك تطابق بين الفئة الاجتماعيّة ودينها، إذ إنّ الفئة تحدَّد، قبل كلّ شيء، بهويّتها الدينيّة. والآخر أيضًا يهدّد الاقتصاد القوميّ، علمًا بأنّ «الأنا» يستقي من موارده المتأثّرة، ولا شكّ، بالبعد الدينيّ، ويدّعي أنّ عنده نموذجًا اقتصاديًّا يحلّ جميع مشاكل المجتمع. ونضيف أنّ تلك النماذج الاقتصاديّة والسياسيّة لم تحقَّق حتّى اليوم ولم تُمتَحَن. وهي تتّسم إلى حدّ بعيد بالحُلم أو الخيال.

وفي المثال الثاني، يُعتبَر الأنا مختلفًا عن الآخَر، وغيرَ مبالٍ بما يعيشه هذا الآخَر. هناك، بوجه خاصّ، تجانُب بين الاثنين، إذ إنّ كلًّا منهما يقوم بأعماله، كما لو كان الآخَر غير موجود. إنّ هذا التجاهل المتبادل، أو تجاهل أحد الطرفين للآخَر، قد يكون ثمرة وضع تاريخيّ وجغرافيّ، ولكنّه قد يكون مقصودًا كتثبيت للشخصيّة وحماية النفس من الآخر. وفي المثال الثاني هذا من الصلة، لا يعرف الواحد مكاسب الآخر

وتقدّمه، كما أنّ مصائب الواحد وحاجاته يجهلها الآخر. قد يكون هناك نقاط تلاقٍ في بعض الأحيان، لكنّها لا تؤثّر فوق الحدّ في مجرى الأمور. ويمكن أن يكون البعد الدينيّ هامًّا في تحديد الذات، وإن لم يكن هذا البعد مميَّزًا، ينتقل إلى خيارات سياسيّة أو ثقافيّة ثابتة متصلّبة. وفي هذا الإطار، تميل البنية الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة إلى الانغلاق على نفسها وإلى الانتظام في العزلة.

وفي المثال الثالث، يعترف الأنا بأنّه مختلف عن الآخر، ولكنّه يرى وجوده الخاصّ في صلة بالآخر. فهو يتحدّث عن الحوار واللقاء المثمر والنظرة النقّادة إلى نفسه وإلى الآخر. إنّ الانفتاح يحدّد بنية تنظيم الحياة الاجتماعيّة، لكنّه ينسجم مع رفع قيمة التراث من دون تعصّب أو صلابة. فاللغة القوميّة تكرَّم، لكنّ لغة الآخر تُعلَّم أيضًا. هناك امتزاج ثقافيّ واغتناء للأدب خصوصًا والفنّ عمومًا. هذا وإنّ التنظيم السياسيّ يستند إلى مبادئ الديمقراطيّة، في حين أنّ الاقتصاد هو ليبرالي بالأحرى، وإن كان يتكيّف مع الوضع الاجتماعيّ. فالتقدّم العلميّ والصناعيّ عند الواحد يستغلّه الآخر، وهذا شأن الغنى الثقافيّ والتاريخيّ عند الواحد أو الآخر. والعنصر الدينيّ له منزلته في وضع البنية الشخصيّة والجماعيّ، ولكنّه لا يتعدّى على التنظيم الاجتماعيّ والسياسيّ.

وفي المثال الرابع، يحسد الأنا الآخر ويريد أن يُصبح مثله: فالآخر هو، إذا صحّ القول، مثال الأنا الأعلى. «أن يكون كالآخر» هذا ما يشتهيه الأنا. نحن أمام نموذج تقليد الآخر والتطابق معه. إنّه نوع من إنكار الذات. من وجهة النظر الثقافيّة، تُصبح اللغة «الأجنبيّة» الأكثر استعمالاً، والأعراف والعادات تتّبع النموذج الآتي من مكان آخر. فالسياسة هي في خدمة اقتصاد استهلاكيّ، والدين لا يشترط العلاقات الاجتماعيّة إلّا قليلًا. والخير الفرديّ يتفوّق على الخير العامّ، والبحث عن السعادة الفرديّة هو قيمة أُولى.

جدول عرض الأمثلة الأربعة للصلة بين الأنا والآخر مع انعكاساتها الثقافيّة والاقتصاديّة والسياسيّة والاجتماعيّة

		المثال ١	المثال ٢	المثال ٣	المثال ٤
١	الصلة الأنا/ الآخر	الفرق المرفوض	الفرق المُنكَر	الفرق المعترف به	الفرق المرغوب
٢	منزلة الدين	+++	++	+	+-
٣	الثقافة	ثقافتنا	القوميّة	اللقاء والحوار	تقليد الآخر
٤	اللغة	اللغة الدينيّة	لغة البلاد	تعدّد اللغات	اللغة الأجنبيّة
٥	إسهام التاريخ	ماضٍ موسوم بالكمال المثاليّ	«اليوم» موسوم بالكمال المثاليّ	الذاكرة الحيّة	فقدان الذاكرة
٦	الاقتصاد	«اقتصادنا»	حماية التجارة	ليبراليّة إنتاجيّة	ليبراليّة استهلاكيّة
٧	السياسة	«نظامنا»	الحزب الوحيد	الديمقراطيّة	النفعيّة
٨	تنظيم المجتمع	التضامن الجماعيّ	اشتراكيّة الدولة	الاشتراكيّة التعاونيّة	الفرديّة

٢- تطبيق هذه المثاليّة في الشرق الأدنى

في الشرق الأدنى، يمكننا أن نلاحظ وجود المثال الأوّل في التيّارات والأنظمة التي تحت النفوذ الدينيّ، والمثال الثاني في الأنظمة القائمة على السلطة. والمثال الثالث لا يعني الأنظمة، بل بعض الفئات والجمعيّات الناشطة في بلدان المنطقة. أمّا المثال الرابع، فقد يلاحَظ عند بعض الفئات الاجتماعيّة هنا وهناك.

وفي الأوضاع الحاليّة القائمة في مصر، يمكننا أن نلاحظ أهمّيّة المثال الأوّل في لغة الأصوليّين المسلمين والمسيحيّين وممارساتهم،

والمثال الثاني في العلاقات القائمة بين مختلف الفئات الاجتماعيّة، مثلًا بين سكّان المدن والأرياف، أو بين سكّان القاهرة والصعيد، أو بين المقيمين في أحياء مختلفة بالقاهرة. والمثال الثالث يعني بعض الأفراد ومجموعات صغيرة من النُخب. أمّا المثال الرابع، فإنّنا نلاحظه عند بعض الشبّان في موقفهم من كلّ ما يأتي من الولايات المتّحدة.

وفي تاريخ مصر في القرن العشرين، لاحظنا حيويّة المثال الثالث في النصف الأوّل من القرن. كان هذا «المثال» يضمّ صحفيّين وشعراء وكتّابًا وصناعيّين وعلماء عملوا على النهضة الأدبيّة والفنيّة وأثّروا إلى حدّ بعيد في الحياة الثقافيّة والسياسيّة والاقتصاديّة، في مصر وفي المنطقة. وفي الفترة الزمنيّة نفسها، ظهر المثال الأوّل مع ظهور الإخوان المسلمين، لكنّ هذا المثال لم يُصبح على جانب من الأهمّيّة إلّا انطلاقًا من السبعينيّات في القرن الأخير. وعلى عكس ذلك، ساد المثال الثاني في ستّينيّات القرن نفسه، في حين لم ينقطع المثال الرابع عن الوجود، مع أنّه كان يعني فئات أقلّيّة.

الخاتمة

من الواضح أنّ المثال الثالث يشكّل مثلًا أعلى إلى حدٍّ ما في العلاقات الاجتماعيّة، وهذا لا يعني أنّه لا يمكن أن يُؤَوَّن حقًّا في أيّامنا. وأمّا سائر الأمثلة، فهناك، في يوم من الأيّام، مثال يسيطر على حساب الأمثلة الأُخرى. وفي تلك الأوضاع، نشاهد تغييرات سريعة في موقف بعض الناس، فينتقلون، بطريقة انتهازيّة، من مثال إلى مثال، بحسب سيطرة التيّار الغالب.

إذا كانت الحياة البشريّة مكوّنة من لقاءات ومن انصهار الكائنات البشريّة والأفكار والحضارات والثقافات، فإنّ المثاليّة التي عُرضت أعلاه تبيّن كيف أنّ الصلة بين الهويّة والغيريّة يمكن أن تُدرَك أو يعبَّر عنها. ما عدا المثال الثالث، فإنّ سائر الأمثلة، كلّ واحد على طريقته، تختزل الحقيقة البشريّة ولا تمكّن الأعضاء المنتسبين إلى مثالهم من الانشراح حقًّا

بصفتهم كائنات بشريّة. وفي تلك الأمثلة، نجد، في آن واحد، اختلال الأنا والآخَر، وإنكار ما هو بشريّ في جوهره والصلة بين الأنا والآخَر. والطريق إلى الإنسانيّة، الذي ينفتح أمام الأفراد والمجموعات، هو طريق الاعتراف بجميع الغَيريّات التي تبني هويّتها. ولكن لا نَنْسَ أنّ هذه الغيريّات أمكن إدراكها، في إحدى مراحل التاريخ، كتهديد لِهويّة معيَّنة، اعتُبرت ناجزة أو جامدة، وأصبحت بنّاءة في مرحلة لاحقة من التاريخ. وبعبارة أخرى، يثير لقاء غيريّة ما ردودَ فعل من الأمثلة التي وصفناها أعلاه. قد تتنوّع في التعبير الاجتماعيّ عنها، من مثال إلى مثال، بحسب ظروف الساعة التاريخيّة التي تمّ فيها ذلك اللقاء.

إنّ هذه المثاليّة هي محاولة لتفهّم الظواهر الاجتماعيّة التي تكشف عن الصلة بين الهويّة والغيريّة. إنّها أداة بين أدوات أخرى لإدراك الحقيقة المتشعّبة التي تعيش فيها مجتمعاتنا. ولكنّه من الواضح أنّ تلك المثاليّة هي في حاجة إلى أن تُستكمَل على مستويَين. أوّلًا في ما يختصّ ببنيتها القائمة على تحليل الظواهر الاجتماعيّة، ومؤهّلاتها «الوظيفيّة». ثمّ في ما يختصّ بدرس أسباب ظهور تلك «الأمثلة» وثباتها ومصيرها. فإنّ هذه المثاليّة تمهّد السبيل، إذا صحّ القول، إلى درس الديناميّة التي تحرّك مجتمعاتنا، وإلى درس مختلف «أمثلة» الصلة التي تحرّك تلك الديناميّة.

وهذا ما يحملنا على أن نرى، بصفتنا يسوعيّين، كيف نحدّد موقفنا من مختلف «الأمثلة»، وعلى أن نفهم ما هو دورنا على وجه أفضل، آخذين بعين الاعتبار مواردنا الشخصيّة والمؤسّساتيّة. بناء على ذلك، ليس من الواضح تمامًا أن نقول في أيّ مثال نضع أنفسنا، حتّى إن كنّا نرجو أن نكون من المثال الثالث. إنّنا نشارك في مصير الناس الذين نعيش معهم، ونحن أنفسنا تُحرّكنا وتُجرّبنا بين حين وآخر تلك الأمثلة الأربعة. فلا بدّ لنا، على المستوى الفرديّ والجماعيّ، أن نوضّح ذلك لنحدّد موقفنا، على وجه أفضل، في ما بيننا وأمام الآخرين، بطريقة مشرّفة ومثمرة.

وفي النهاية، نحتاج إلى أدوات تحليل وتفهّم للظواهر الاجتماعيّة،

لكي نوجّه عملنا ونُرشد توجيهاتنا الفكريّة والرسوليّة. «فالحوار» الذي ندعو إليه و«العمل على الحدود»، الذي توجّهنا رهبانيّتنا إليه، يقتضيان من قِبَلِنا تفكيرًا مجدَّدًا في الحقيقة الاجتماعيّة والتاريخيّة التي نخوضها، إلى جانب استعراض نهجنا الحاليّ. إنّ الكنيسة في الشرق الأدنى تنتظر منّا مساعدة على هذا المستوى، من حيث التحليل، وعلى الأرجح على مستوى النصائح العمليّة، لتقوم بدورها بوضوح وجرأة وذكاء.

صدر عن دار المشرق















خاتمة الملفّ

سعيًا إلى خطاب لاهوتيّ في محيط الشرق الأدنى

الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ

بحثًا منّا عن خطاب لاهوتيّ وروحيّ محيطيّ، يمكننا التساؤل: ما الجديد الذي أتت به ندوة الهويّة/ الغيريّة؟

هذا ما حاول المشتركون فيها أن يوضّحوه في ختامها، فعبّر كلّ واحد منهم عن قناعاته وهواجسه الشخصيّة انطلاقًا من الندوة نفسها وما سبقها من ندوات أخرى، في مثل «لاهوت الأديان»، و«بين الإيمان والثقافة»، و«بين التقليد والمعاصرة» الوارد ذكرها في مُقدّمة الملفّ.

وتستلهم «خاتمة الملفّ» هذه ما قيل في اللقاء الختاميّ تقييمًا للندوة، غير أنّها لا تتقيّد به، بل تعبّر عن قناعات لمؤلّفها وتُلزمه هو وحده.

وتتناول هذه الخاتمة جانبين متكاملين: تحديد مُحيط الشرق الأدنى لاهوتيًّا من جهة، ومجال الخطاب اللاهوتيّ من جهة أخرى. فتسعى هذه الخاتمة إلى توضيح هذين الجانبين من زاوية موضوع الهويّة/الغيريّة، ولا بوجه عامّ.

محيط الشرق الأدنى لاهوتيًّا

إنّ أيّ خطاب لاهوتيّ حديث مُموقَف في محيط مُعيّن، هو محيطيّ (contextuel) بهذا المعنى. فإن فاتَ الخطاب اللاهوتيّ هذا البُعدُ المحيطيُّ، وقع في فخّ الخطاب العامّ المجرّد النظريّ، ففَقَد بُعده الخاصّ العينيّ العمليّ. صحيح أنّ كلّ خطاب لاهوتيّ أصيل يجمع بين ما هو شموليّ (universel) وما هو عينيّ (concret)، إلّا أنّ القطب الأوّل قد طغى فعلًا على البُعد الثاني، ومن ثمّ فعلينا أن ننهض بهذا (من دون أن نهمل ذاك في مرحلة لاحقة). وهذا هو هدفنا المنشود.

وإنّ الخطاب اللاهوتيّ المحيطيّ، في ما يتعلّق بقضيّة الهويّة/الغيريّة، يُلزم الأخذ بعين الاعتبار تعدُّديّة المحيط الشرقيّ.

فما هي معالم هذه التعدُّديّة، وما هي مُكوِّناتها وأُطرها؟ إنّ الشرق الأدنى عربيُّ الثقافة، وإن لازمته ثقافات أُخرى كالثقافة الطائفيّة (من روحانيّة وليتورجيّة...) والأجنبيّة (من فرنسيّة وإنكليزيّة...). وهو إسلاميُّ الديانة، مع وجود أقلّيّات مسيحيّة. وهو طائفيُّ المذاهب، من سُنّيّين وشيعة ودُروز وعلويّين، ومن أرثوذكس يُمثِّلون الأغلبيّة العدديّة وكاثوليك وبروتستانت يُمثِّلون الأقلّيّة العدديّة. وهو من العالم الثالث اقتصاديًّا واجتماعيًّا وسياسيًّا، حيث وضعُ الفقر والجهل والمرض يُلازم الغِنى والعِلم والتقدُّم، مع ما يترتّب على ذلك من فوارق وأحيانًا نزاعات طبقيّة صارخة بين بلد وآخر أو في داخل البلد الواحد.

فعلى كلّ حديث لاهوتيّ أن يأخذ بعين الاعتبار هذا الوضع التعدُّديّ وجميع عناصره ومقوّماته، وإلّا فقَدَ جذور هويّته من جهة، ومِصداقيّته لدى الآخرين من جهة أخرى، ووقع في فخّ المُحاكاة فاحتذى قضايا وتحاليل غريبة عن واقعه، بعيدة عنه، لا تعبّر عن حقيقته ولا حقيقة هويّته.

وعلى نقيض ذلك، فإنّ الأخذ بعين الاعتبار واقعَ هذه التعدُّديّة يجعل من الغيريّة فرصة للهويّة بأن تعرف الآخر المختلف، وبأن تتبارى

معه ومع الجماعات والفئات المختلفة، وبأن تتعاون معه...

مجال الحديث اللاهوتيّ المحيطيّ

هناك عدّة مجالات ينبغي التطرُّق إليها في خطاب لاهوتيّ محيطيّ ينطلق من قضيّة الهويّة/الغيريّة.

ونلفت النظر منذ بداية حديثنا إلى ضرورة توضيح العلاقة بين **الأوقات الزمنيّة الثلاثة** - الماضي والحاضر والمستقبل - في كلِّ خطاب لاهوتيّ محيطيّ. فالبُعد التأسيسيُّ الذي **يُمثّله الماضي لا يُمكن** الاستغناء عنه، لأنّه ذاكرة الشعوب والأديان والمذاهب والطوائف، ولأنّ التاريخ **هو مهد الحضارات ومُعلِّمها ومُلهمها؛ فمَن أنكر ماضيه أنكر هويّته؛ وعليه، يجب** الانطلاق من النظرة التاريخيّة، ولا سيّما في **الشرق الأدنى، في كلِّ جانبٍ** من الجوانب التي سنعرضها. غير أنّ **الماضي يصبُّ في الحاضر**، وهو في خدمته، كي يتّعظ أهل الحاضر من ماضيهم وماضي منطقتهم، وإلّا أصبح الماضي صنمًا وأضحى الواقع متحجّرًا؛ وعليه، فمن منطلق الماضي ينبغي تحليل الحاضر والإصغاء إليه؛ وجدليًّا ينبغي قراءة الماضي من منطلق الحاضر قراءة تأويليّة (herméneutique) تُفيد حاجات الحاضر ونداءاته. إلّا أنّه من الضروريّ عدم الانحصار في الماضي والحاضر، بل الانفتاح على **المستقبل** من منطلقهما، فتفتح آفاق جديدة شاسعة للأجيال الصاعدة.

وبناء على هذه **الملاحظة المنهجيّة**، يمكننا إظهار أهمّ **مجالات الخطاب اللاهوتيّ** في محيط الشرق الأدنى:

١ - المجال الفكريُّ النظريّ

يتضمّن هذا المجال عدّة جماعات وفئات في الشرق الأدنى عاشته على مستويات مختلفة:

كيف عاش المسيحيُّون علاقتهم بالمسلمين، وهؤلاء بأولئك؟ فمن المفيد التطرُّق إلى المناظرات العقائديّة المُدوَّنة في **المؤلّفات الدفاعيّة**

والهجوميّة. ومِثالًا على ذلك، ما دار في القرون الوسطى الحافلة بمِثل هذا الفنّ الأدبيّ.

ويمكن التساؤل هل هذه النزعة الدفاعيّة هي الأسلوب الأنسب الواجب اقتفاؤه اليوم، أم هناك أسلوب آخر أشدّ ملاءمة واليوم، أي الحوار بين الأديان، وقد حدّد معالمَه - من جهة الكنيسة الكاثوليكيّة - المجمعُ الڤاتيكانيّ الثاني وإرشاداتُ الباباوات وسياستهم الانفتاحيّة التي ترتّب عليها مثلًا ترقُّبُ انعقاد لقاءات دوريّة بين الأزهر والڤاتيكان (مع اشتراك شرقيِّين كاثوليك)، في محاولة لتجاوز صراعات الماضي وفتح صفحة جديدة في العلاقات بين المسيحيِّين والمسلمين في الألفيّة الثالثة، وللاهتمام لا بالأمور الدينيّة العقائديّة فقط بل بالقضايا البشريّة الكبرى في عالمنا المعاصر.

* كيف عاشت الكنائس الشرقيّة المختلفة تنوُّع تقاليدها اللاهوتيّة الروحيّة والكتابيّة والعقائديّة والليتورجيّة القانونيّة والأدبيّة...، وذلك في مختلف العصور، منذ عصر المجامع المسكونيّة في القرون المسيحيّة الأولى، حتّى اليوم في محيط الشرق الأدنى؟ وإنّ ظاهرة التعدُّديّة هذه غير موجودة في الغرب الأحاديّ التقليد.

ويجب الاعتراف بأنّه لم ينشأ إلى الآن فكر لاهوتيّ يعبِّر عن التنوُّع هذا ويُحلِّله ويُظهر غناه ومخاطره. كما أنّه لم ينشأ فكر لاهوتيّ خاصّ بالشرق في ما يتعلّق بالانتماء الكنسيّ المزدوج إلى الكنيسة المحلّيّة والكنيسة الجامعة، ولا إلى الكنيسة الوطنيّة والوطن... فإنّ هذا المجال لا يزال مُهمَلًا في الأحاديث اللاهوتيّة.

* كيف عاشت الطوائف المسيحيّة الثلاث - الأرثوذكسيّة والكاثوليكيّة والپروتستانتيّة - علاقاتها بعضها ببعض في المناظرات الهجوميّة والدفاعيّة، وذلك في مختلف كنائس منطقة الشرق الأدنى؟

أليست مدعوّة الآن إلى الحوار المسكونيّ البنّاء الذي يجمع ما بين التمسُّك بالحقيقة من جهة، والتمسُّك بالمحبّة الأخويّة من جهة أخرى؟ أليست مدعوّة إلى الاعتراف بالآخر - بالكنائس الأخرى - أيًّا كانت

ظروف نشأتها ونموّها وانتشارها في الماضي؟ إنّ الخطوات الجريئة التي تمّت في العقود الثلاثة الماضية، والصعوبات المسكونيّة الراهنة، لَمِن القضايا الكنسيّة اللاهوتيّة - ولا السياسيّة فقط - التي تستدعي التحليل الكنسيّ اللاهوتيّ - ولا السياسيّ فقط -.

* كيف عاشت كنائس الشرق الأدنى وتعيش وضعَ الفقر المتفشّي في المنطقة كلّها، وإن بدرجات مختلفة؟ وكيف تواجهه، لا بأعمال الرحمة فقط، بل أيضًا بالفكر اللاهوتيّ ولا سيّما لاهوت التحرير، وذلك باسم الإنجيل؟

وكيف عاشت وتعيش علاقاتها **بالسلطات السياسيّة والمدنيّة**، وهي تختلف بين بلد وآخر، وبين عصر وآخر؟ وما هو **دور اللاهوت السياسيّ** الذي أسّسه الغرب وتجاهلته الكنائس الشرقيّة بعامّة والكنائس الوطنيّة بخاصّة، بالرغم من العلاقة المتواترة بين السلطات الكنسيّة والسلطات السياسيّة في منطقة الشرق الأدنى، من علاقات وطيدة أحيانًا وعلاقات متأزّمة أحيانًا أُخرى؟ فالوضع الشرقيّ يُحتّم نشأة فكر لاهوتيّ سياسيّ متنوّع بحسب البلدان والعصور.

٢ - المجال الاجتماعيّ - السياسيّ العمليّ

هناك أهمّيّة قصوى في تحديد نماذج (Typologies) وأنماط (Modèles) للمواقف (Attitudes) **العمليّة تجاه الآخر**. فيجب إبراز مختلف هذه النماذج والأنماط في البُلدان المختلفة، وفي فترات مُعيّنة لها دلالتُها التاريخيّة ووقْعُها الحاليّ وتأثيرها المستقبليّ.

فإنّ القيام بمثل هذه الدراسات سيُفيد مختلف الجماعات والفئات والطبقات لتفهّم **مواقفها الحاليّة** في ضوء **جذورها الماضية**، سواء في تاريخها البعيد أو القريب، وذلك بُغية الوصول إلى **توضيح مواقف سليمة** تجاه الآخر، أمينة لتعاليم الإنجيل، تتعدّى ردّات الفعل الهمجيّة أو الانفعاليّة أو اللاواعية التي تُهدّد منطقة الشرق الأدنى، فضلًا عن أنّها تخالف روح الإنجيل.

٣ - المجال اللاهوتيّ

يتحتّم في أوّل الأمر توضيح المفهوم الكتابيّ اللاهوتيّ الذي تتضمّنه جدليّة الهويّة/الغيريّة توضيحًا مُحكمًا، أكان المحيط شرقيًّا أم غربيًّا.

ثمّ تُحتِّم الدراسةُ البتَّ في ما إذا كانت هذه الجدليّة أداة تحليل (instrument d'analyse) سديدة وملائمة للوضع المحيطيّ، وذلك إلى جانب مفاهيم أخرى أثبتت ملاءمتها لمحيط الشرق الأدنى مِثل التقليد/المعاصَرة، الإيمان/الثقافة... والحقُّ يقال إنّ ما قامت به الندوة وما ذُكر في هذه الخاتمة يؤكّدان مدى ملاءمة جدليّة الهويّة/الغيريّة للتعبير اللاهوتيّ عن الوضع التعدُّديّ السائد في محيط الشرق الأدنى؛ فقد فتحت المداخلات والمحاضرات آفاقًا شاسعة لم تكن في الحُسبان عند انعقاد الندوة، وتجاوزت توقُّعات المشتركين فيها. وما توصّلت إليه الندوة بدايةٌ على طريق طويل يجب شقُّه واجتيازه وتوسيعه.

٤ - المجال الروحيّ

لمّا كان المشتركون في الندوة يسوعيِّين، فقد تساءلوا: «ما هي الطريقة التي تُميِّزنا» (بالإسبانيّة: el nostro modo del proceder)- بحسب تعبير مؤسِّسهم إغناطيوس دي لويولا - في ما يختصُّ بموقفهم الداخليّ والخارجيّ إزاء الآخر المختلف؟ وماذا يريدون دعمه في ما حولهم بشأن ما هم بصدده؟ فاستخلصوا من روحانيّتهم الإغناطيّة بعض المواقف النظريّة والعمليّة، أهمُّها:

* موقف «الحرّيّة الداخليّة»: الحرّيّة تجاه الآخر، سواء أكان هذا الآخر مُهدِّدًا أم ضعيفًا، منافسًا أم جذّابًا...، فتَجاوُزُ ردِّ الفعل الأوّل التلقائيّ الانفعاليّ. وكذلك الحرّيّة تجاه الذات من خوف وقلق بسبب الآخر المُهدِّد، أو من رغبة في تحدّي الآخر.

ويُسمّي إغناطيوس هذه الحرّيّة الداخليّة «عدم الانحياز» («الرياضات الروحيّة» عدد ٢٣). فعدم الانحياز هذا يؤول بلا أدنى شكّ إلى انقلاب جدليّ يختبره الشخص الحرُّ الذي يصبح راغبًا في أن ينمو الآخر، فردًا

كان أو جماعة؛ فكلّما نما الآخر، أصبح بدوره فرصة لنموّ الهويّة الشخصيّة أو الجماعيّة.

* موقف «الاحترام» و«العِرفان»: موقف احترام الآخر المقرون بالحياء (بالإسبانيّة Verguenza - وبالفرنسيّة: Vergogne - pudeur)، وهما فضيلتان تفتقر إليهما مجتمعاتنا. فضلًا عن العرفان لله لأنّ الآخر هديّةٌ من الله وفرصةٌ لالتقائه والتعاون معه.

* موقف حُسْن التصرُّف مع الواقع - من صِراعات وأزمات وتحدِّيات مع الآخر - وحُسنِ إدارتها ومعالجتها-برزانة وحكمة. الأمر الذي يتطلّب «تمييزًا» (Discernement) إغناطيًّا للوضع الواجب التفاعل معه، والذي يستدعي «المحبّة البصيرة» (باللاتينيّة: Discreta Caritas) الإغناطيّة التي تُميِّز كيف التصرُّف بمحبّة في هذا الظرف وهذا المكان ومع هذا الشخص أو هذه الجماعة.

* موقف الدمج الدينامي، بمعنى أنّ الهويّة ليست واقعًا جامدًا مستديمًا، بل هي في صيرورة مستمرّة، لا بل هي صيرورةٌ تدمج الآخر المختلف، فتدمج اشتراكها معه في التاريخ عينه، وفي الوضع الراهن، وفي التطلّع إلى الأمام. وحيثما ينمو الآخر، تنمو الهويّة في عمليّة ديناميّة دائمة. وهذا عينه ما يختبره المتروِّض في «الرياضات الروحيّة» الإغناطيّة، ذلك بأنّه يدمج في كلّ مرحلة من مراحل الرياضة كلّ ما سبق من مسيرة روحيّة دمجًا لولبيًّا جدليًّا يتجاوز - من دون أن ينكر أو يتجاهل - ما سبق نحو اختبار جديد.

* موقف التحاور مع الآخر الذي تنجم عنه معرفةٌ أعمق للهويّة، لأنّ الاحتكاك بالآخر يُظهر حقيقة الهويّة. وتنتج أيضًا عنه معرفة أعمق للحقيقة، لأنّ لا أحد يمتلك الحقيقة بل الحقيقة تمتلكه، فيريد أن يُشرك الآخر فيها. ولقد وضع إغناطيوس قاعدة ذهبيّة للتحاور، يا ليتها تُلهم جميع الحوارات بين الأديان والمذاهب والطوائف والجماعات:

«لكي يجد كلٌّ من المرشد والمتروِّض مزيدًا من التعاون والفائدة

يجب الافتراض السابق أنّ المسيحيّ الصالح
لا بُدّ أن يكون إلى تبرير فكرة القريب
أسرع منه إلى الحُكم عليها.
فإن تعذّر عليه تبريرها
فليَسأل صاحبَها كيف يفهمها.
فإن كان فهمه غير صحيح
فليُصلَح بحُبّ.
وإن لم يكن ذلك كافيًا
فليَبحث عن جميع الوسائل المناسبة
لكي يفهم القريبُ الفكرة فهمًا حسنًا
فيخلُص» («الرياضات الروحيّة» عدد ٢٢).

العيش المشترك في لبنان بين الأمس واليوم
المثالية المبتغاة والخوف منها وعليها

الدكتور فريد الخازن*

ثمّة إجماع بين اللبنانيين، لا سيّما أهل السياسة منهم في السلطة وخارجها، حول مركزيّة مسألة العيش المشترك في المجتمع اللبنانيّ وفي النظام السياسيّ. الكلام الذي يردّده المتعاطون في الشأن العامّ يشدّد على أهمّيّة العيش المشترك وعلى الحاجة إلى تدعيمه، وهو كلام عامّ وإيجابيّ من الصعب مواجهته بكلام ناقض. هكذا يبدو أنّ العيش المشترك يريده الجميع ويسعون إلى تحقيقه. فباستثناء سنوات الحرب، قلّة من محترفي السياسة في لبنان تضمّن خطابها السياسيّ كلامًا مناقضًا لفكرة العيش المشترك بين «عائلات لبنان الروحيّة»، وهو التعبير الذي ساد في لبنان ما قبل الحرب[1]. وللتأكيد على المنحى الإيجابيّ المراد للعيش المشترك أُدخلت فقرة في مقدّمة الدستور المعدّل في العام ١٩٩٠ تنصّ على أنّ «لا شرعيّة لأيّ سلطة تناقض ميثاق العيش المشترك».

أنماط العيش المشترك

إنّ إعطاء العيش المشترك الشرعيّة الدستوريّة له دلالة لافتة، وهي

(*) أستاذ العلوم السياسيّة في الجامعة الأميركيّة، بيروت.

(١) حول الثقافة الميثاقيّة في لبنان ما قبل الحرب، انظر المؤلّف الجماعيّ: عهد الندوة اللبنانيّة (بيروت، دار النهار للنشر، ١٩٩٧)، خصوصًا مساهمات ناصيف نصّار (ص ١٩-٢٩)، جوزيف مايلا (ص ٥٥٥-٥٥٩) وأنطوان مسرّة (ص ٥٦١-٥٦٧).

ذات مَنْحَيَين: إعطاء الأهمّيّة القصوى لمبدأ العيش المشترك من جهة، والخوف عليه، وبالتالي الحاجة إلى حمايته من خلال إعطائه الشرعيّة الدستوريّة، من جهة أخرى. هنا تكمن الازدواجيّة الملازمة لمسألة العيش المشترك: المثاليّة المبتغاة والخوف منها وعليها. والسؤال هو إلى أيّ مدى يعكس العيش المشترك حالةً إراديّة يريدها اللبنانيّون باقتناع ووعي لمضمونها ومتطلّباتها، وإلى أيّ مدى هو خيار وحيد لا خيار سواه في مجتمع متعدّد كالمجتمع اللبنانيّ تُوجد فيه جماعات أقلّويّة؟ إنّ تظهير الفاصل بين ما هو مرغوب فيه وما هو مفروض يلقي الضوء على حالة العيش المشترك من خلال الواقع المعاش في لبنان ما بعد الحرب. ليس الجانب الأهمّ في الموضوع فكرة العيش المشترك بحدّ ذاتها - التي يرغب فيها الجميع نظريًّا - بل مفهومها الذي غالبًا ما يبقى في إطار شموليّ وغامض.

ثمّة أنماط عديدة لمفهوم العيش المشترك[٢]. النمط الأوّل هو عيش مشترك جامد ركيزته الوجود بحكم الأمر الواقع. وهذا يعني عيشًا مشتركًا مفروضًا حيث تتساكن الجماعات وتتخالط لا بفعل إرادة حرّة ورغبة في التخالط بل لأنّ لا مفرّ من هذا الواقع. هذا النمط من التعايش لا ينبع من فراغ، بل هو في أشكال تكوّنه، الاجتماعيّ والسياسيّ والثقافيّ، نتاج حركة التاريخ المتغيّر وواقع الجغرافيا الثابتة. أمّا قاعدته فهي في معظم الأحوال عدم المساواة لا بين الجماعات فحسب بل أيضًا بين الأفراد. وهو عرضة للانتكاسة إنْ بسبب تغيير موازين القوى داخل المجتمع أو بسبب انهيار النظام السياسيّ السلطويّ على مستوى الدولة[٣].

النمط الآخر هو العيش المشترك المبنيّ على رغبة في التفاعل مع

---

(٢) حول مسألة التعايش وتجلّياتها السياسيّة والاجتماعيّة في مراحل مختلفة من السياسة اللبنانيّة، انظر أنطوان حميد موراني: هويّة لبنان التاريخيّة (بيروت، دار النهار للنشر، ١٩٩٤)، ٤٥-١٣٦.

(٣) من الأمثلة على ذلك تفكّك يوغوسلافيا بعد انهيار النظام الشيوعيّ، وكذلك انهيار النظام العراقيّ إثرَ الاجتياح العراقيّ للكويت في مطلع التسعينات.

الآخر والتعامل معه على قدم المساواة. هذا النمط التعايشي متحرّك ومنفتح، كما أنّ فيه ديناميّة داخليّة تجعل منه تعايشًا مفتوحًا على التطوير والتغيير. إنّه عيش مشترك ترى فيه الجماعات نفعًا متبادلًا ومصلحة مشتركة، وهو يرتكز على إرادة الجماعات في تنمية تجربة التعايش على أسس توافقيّة واضحة ركيزتها المساواة. وهذا يعني الإقرار للآخر بالحقّ في التمايز والاعتراف بالحقوق التي أقرّتها الشرعات والمواثيق الدوليّة، وفي مقدّمها الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان.

النمط الثالث للعيش المشترك هو ذاك الذي يخرج فيه الكلام حول التعايش من دائرة المجادلات، السياسيّة وغير السياسيّة، لا لأنّ الكلام غير مسموح به، بل لأنّ العيش المشترك بات واقعًا معاشًا بشكل طبيعيّ. وفي هذا دلالة على أنّ العيش المشترك بين الجماعات التي تؤلّف المجتمع لم يعد واقعًا مأزومًا وجب رعايته باستمرار بهدف تدارك مخاطره. إنّه واقع تعايشيّ عفويّ ترعاه دولة القانون في إطار نظام سياسيّ يرتكز على ديمقراطيّة المشاركة والمساواة وحقوق الإنسان[٤]. وهذا النمط من العيش المشترك يعكس تفهّمًا من المواطن العاديّ للأسس والمبادئ التي ترعاه، وتفهّمًا موازيًا من النخب السياسيّة لأهمّيّة تدعيم النظام السياسيّ، خصوصًا لجهة إيجاد الوسائل الكفيلة لحلّ النزاعات بوسائل العمل السياسيّ الديمقراطيّ.

العيش المشترك في لبنان ما قبل الحرب: الالتقاء المشروط

أين تقع التجربة اللبنانيّة في إطار الأنماط الثلاثة؟ في زمن السلم، أي في مرحلة ما قبل الحرب، كان واقع العيش المشترك في لبنان أقرب في بعض أشكاله إلى النمط الثاني. إلّا أنّه تراجع في أثناء الحرب ليصل

(٤) من الأمثلة على ذلك سويسرا، كندا، وبلجيكا. أنظر:
Arend Lijphart, *Democracies. Patterns Majoritarian and Consensus Government in Twenty-One Countries*, (New Haven, Yale University Press, 1984): 21-36.

إلى النمط الأوّل. إبّان سنوات الحرب تحوّل العيش المشترك إلى تدمير وقتل وتهجير مشترك بين الأطراف المتقاتلة من ميليشيات الداخل وجيوش الخارج. نظام الحرب الذي ساد أوجد نظامًا تعايشيًّا بين القوى المتحاربة وظيفته تأمين استمرار الحرب خدمة لمصالحها، السياسيّة وغير السياسيّة، وضمن دائرة نفوذها الجغرافيّ المتوافق عليه ضمنًا ما دامت مصالح الجميع مؤمّنة.

بصورة عامّة، التجربة اللبنانيّة في العيش المشترك يحكمها مشهدان: واحد إيجابيّ وآخر سلبيّ. المشهد السلبيّ هو واقع الحرب التي اندلعت في منتصف السبعينيّات وتواصلت طيلة خمس عشرة سنة. الحرب هي الحرب بمآسيها وعنفها. وحرب لبنان كانت مجموعة حروب داخليّة وإقليميّة متشابكة قتلت الناس واقتلعتها من بيوتها وأملاكها. أمّا المشهد الإيجابيّ فهو ذاك الذي عرفه لبنان في مرحلة ما قبل الحرب طيلة ثلاثة عقود، أي طوال الفترة الممتدّة من الاستقلال في ١٩٤٣ حتّى منتصف السبعينيّات(٥).

ليس المقصود من هذا الكلام المجاملة وتلميع الصورة. إنّ تجربة العيش المشترك في بعدها الإيجابيّ واقع ملموس تجلّى على غير مستوى: أوّلًا، جوامع مشتركة، منها التاريخيّ ومنها الثقافيّ ومنها الدينيّ، خصوصًا لجهة القِيَم الروحيّة والإنسانيّة التي تجمع ما بين المسيحيّة والإسلام. ثانيًا، الجوامع السياسيّة والمؤسّسانيّة التي شكّلت أطرُها الدولةَ التي نشأت عام ١٩٢٠: مؤسّسات الدولة من إدارة وقوى مسلّحة ومشاريع ومؤسّسات حكم بسلطاتها الثلاث، والركيزة الأساس لتلك

---

(٥) أنظر:
Antoine Nasri Messarra, *Théorie générale du système politique libanais. Essai comparé sur les fondements et les perspectives d'évolution d'un système consensuel de gouvernement* (Paris, Cariscript, 1994), فارس ساسين، «الجوامع الحضاريّة والفكريّة والاجتماعيّة المشتركة في المجتمع اللبنانيّ»، في: عادل إسماعيل (إشراف)، **في الحوار والحياة المشتركة بين الطوائف والأديان. النموذج اللبنانيّ** (بيروت، مؤسّسة الحريري، ١٩٩٦): ٥٧-٩٢.

الجوامع هي الدستور الذي أُقرّ في العام ١٩٢٦. ثالثًا، الميثاق الوطنيّ الذي ترافق مع الاستقلال وشكّل الحلقة المكمّلة له. فلولا الميثاق لما حصل الاستقلال بالشكل والمضمون اللذين اتّخذهما عام ١٩٤٣. الميثاق العرفيّ أوجد صيغة توافقيّة للحكم في الداخل (أي بين الطوائف) وصيغة «حياديّة»، ولو على المستوى النظريّ، بالنسبة إلى موقع لبنان وعلاقاته مع الخارج، مع محيطه العربيّ، وخصوصًا مع سوريا[٦]. رابعًا، الحرّيّات السياسيّة ونظام لبنان الديمقراطيّ، على شوائبه، إضافةً إلى انفتاح البلاد على الخارج، في المجالين الإقليميّ والدوليّ، شكّلت عوامل جَمْع استفاد منها جميع اللبنانيّين على مختلف انتماءاتهم الطائفيّة والسياسيّة والاجتماعيّة (وسواهم من العرب وإن لأسباب أخرى) وعلى غير صعيد. خامسًا، عشيّة اندلاع الحرب وصلت تجربة العيش المشترك إلى أعلى مستوياتها بالنسبة إلى الناس العاديّين. في منتصف السبعينيّات بلغ المجتمع اللبنانيّ درجة عالية من الالتقاء العفويّ والاختلاط في الحياة اليوميّة: في أماكن السكن والعمل، في المدرسة والجامعة، وفي العمل السياسيّ، الحزبيّ وغير الحزبيّ[٧]. فإذا سلّمنا أنّ الطائفيّة هي الشرخ الداخليّ الأعمق في لبنان، فإنّ البلاد سجّلت أعلى مستوى من اللاطائفيّة عشيّة اندلاع الحرب العام ١٩٧٥ وعلى كافّة الأصعدة: سياسيًّا واجتماعيًّا واقتصاديًّا.

لكن إذا كان هذا التوصيف لواقع العيش المشترك في محلّه، فكيف يمكن أن نفسّر إذًا اندلاع الحرب؟ الواقع أنّ الخلاف الداخليّ الذي شطر

---

(٦) أنظر: فريد الخازن، «الميثاق الوطنيّ في أبعاده الداخليّة والخارجيّة وفي ميزان التفسير والتطبيق»، في اليوبيل الذهبيّ لاستقلال لبنان، مجموعة باحثين (بيروت، منشورات الجامعة اللبنانيّة، ١٩٩٦): ٦١٧-٦٨١. أنظر أيضًا: باسم الجسر، ميثاق ١٩٤٣، لماذا كان؟ وهل سقط؟ (بيروت، دار النهار للنشر، ١٩٧٨).

(٧) أنظر:

David Smock and Andrey Smock, *The Politics of Pluralism. A Comparative Study of Lebanon and Ghana*, (New York, Elsevier, 1975): 1-192.

اللبنانيّين إلى فريقين تمحور حول الوجود الفلسطينيّ المسلّح. لم يكن ثمّة حرب أهليّة سبقت اندلاع الحروب الأخرى في منتصف السبعينيّات. بدأت المواجهات العسكريّة في نيسان ١٩٧٥ بين فريق لبنانيّ (مسيحيّ) وآخر فلسطينيّ، وانتهت حرب السنتين (١٩٧٥-١٩٧٦) بحسم عسكريّ بين فريقين غير لبنانيّين كانا الأقوى عسكريًّا: المنظّمات الفلسطينيّة بقيادة حركة فتح، والجيش السوريّ[٨]. وتواصلت الحروب، لبنانيّة داخليّة في بعض جوانبها، ولبنانيّة/إقليميّة في جوانب أخرى (عربيّة وإسرائيليّة ولاحقًا إيرانيّة) إلى أن انتهت في العام ١٩٩٠ لأسباب تتجاوز مضامين السياسة اللبنانيّة الداخليّة وبأدوات خارجيّة، وليس بسبب وفاق لبنانيّ داخليّ أو بسبب انتهاء الحروب الإقليميّة في لبنان.

صحيح أنّ العيش المشترك في لبنان ما قبل الحرب ارتكز على أسس جامعة، كما أشرنا أعلاه، إلّا أنّه كان واقعًا مأزومًا. شكّلت الجوامع عوامل التقاء بالنسبة إلى عدد كبير من اللبنانيّين، إلّا أنّ الالتقاء كان مشروطًا، قابل للأخذ والردّ وعرضة للتأثيرات الإقليميّة، فكانت عوامل جمع وانقسام في آن واحد. الديناميّة الداخليّة باتّجاه الجمع تواصلت، خصوصًا في المرحلة الشهابيّة، إلّا أنّها لم تبلغ المستوى المطلوب لإعطاء المناعة الداخليّة الكافية لمواجهة عوامل اللاإستقرار الآتية من الخارج.

إنّ خصوصيّة لبنان في محيطه العربيّ، وبالتالي مأزقه، يعبّر عنه السؤال الآتي: كيف يُمكن لبنانَ ذا النظام الديمقراطيّ (أي الأكثر ديمقراطيّة بين الأنظمة العربيّة) والمجتمع المفتوح أن يتفاعل مع أنظمة حكم سلطويّة، لا سيّما في أوقات الأزمات الإقليميّة الحادّة، ويبقى بمنأى عن الأزمات النابعة من المحيط ويحافظ على نظامه الديمقراطيّ وعلى انفتاح مجتمعه؟ هذه الإشكاليّة ليست مطروحة بالنسبة إلى الدول

(٨) أنظر:
Farid el Khazen, *The Breakdown of the State in Lebanon 1967-1976*, (London, I.B. Tauris, 2000): 285-358.

العربيّة، حيث الدولة سلطويّة والمجتمع مغلق، ولو بنسب متفاوتة، غير أنّها مطروحة في لبنان[٩].

ليست الديمقراطيّة في لبنان ترفًا أو مسلّمة في المطلق بل هي حاجة نابعة من واقع التكوين التاريخيّ لمجتمع لبنان التعدّديّ وإطار سياسيّ للتعبير عن العيش المشترك ضمن الحالة اللبنانيّة. ديمقراطيّة لبنان التوافقيّة، التي تعكس واقع التعدّد الطوائفيّ، ليست معدّة لأن تستعملها، إذا جاز التعبير، أنظمةُ الحكم في دول الجوار. كما أنّها ليست قابلة للتصدير. إنّ تطبيقها وخصوصيّتها التاريخيّة والمجتمعيّة حالة فريدة في نظام لبنان الإقليميّ. لكن هذا لم يحل دون استعمال الأنظمة العربيّة نظام لبنان المفتوح في نزاعاتها في حقبتين محوريّتين: الأولى في زمن النفوذ الناصريّ إثر حرب السويس عام ١٩٥٦، والثانية مع بروز المقاومة الفلسطينيّة بقوّة وزخم إثر هزيمة الجيوش العربيّة في حرب ١٩٦٧.

لم يكن لبنان بمنأى عن المتغيّرات الإقليميّة: تأثّر بها، شأنه شأن سائر الدول العربيّة. غير أنّ تعامُل لبنان معها اختلف عن تعامل الدول العربيّة. في لبنان تحرّك المجتمع واهتزّ العيش المشترك، أمّا في الدول العربيّة فتحرّكت الدولة وضبطت المجتمع على إيقاع خياراتها السياسيّة أو العقائديّة أو سواها. فمع المدّ الناصريّ، السياسيّ والشعبيّ، سعت سوريا إلى الوحدة مع مصر في ١٩٥٨، فيما لبنان شهد أزمة داخليّة. كذلك بعد حرب ١٩٦٧، تحرّكت السلطة في الأردنّ، على رغم الانقسامات الداخليّة، لضرب المنظّمات الفلسطينيّة، أمّا في لبنان فانقسم المجتمع وشُلّت السلطة وغاب القرار.

في حقبة ما قبل الحرب سعت الدولة إلى تنمية العيش المشترك وتطويره. ولقد حصل الإنجاز الأبرز في هذا الاتّجاه في عهد الرئيس فؤاد شهاب. المسألة الخلافيّة الداخليّة تمحورت حول مطلب المشاركة الذي

---

(٩) حول هذه الإشكاليّة، انظر المرجع السابق نفسه، ص: ٨٩-١٢٨.

نادى به المسلمون، خصوصًا القيادات السنّيّة. وهذا يعني المطالبة بحصّة أكبر في التمثيل في مؤسّسات الدولة. ولقد اتّخذ شكلًا صداميًّا بعد ارتباط هذا المطلب بمطلب آخر، برز في أوائل السبعينيّات، وهو الدعم غير المشروط للعمل الفدائيّ من الأراضي اللبنانيّة[١٠]. ففي حين أنّ مطلب توزيع السلطة مسألة قابلة للتسوية ولإيجاد أنصاف الحلول لها، فإنّ مسألة الوجود الفلسطينيّ المسلّح لا تُعالَج بتسويات ظرفيّة وبحلول جزئيّة. ولقد وصلت الأزمة السياسيّة، في وجهيها الداخليّ والخارجيّ، في النصف الأوّل من السبعينيّات، إلى الذروة، ولم يعد بالإمكان إيجاد الحلول الوسطيّة للاستجابة إلى المطلب الداخليّ من جهة وللحفاظ على السيادة من جهة أخرى. فلو كانت السلطة التقريريّة كلّها في يد رئيس الوزراء وليس في يد رئيس الجمهوريّة، فلظلّت المشكلة قائمة، إذ كيف سيتمّ التعامل مع ثورة فلسطينيّة معبّأة سياسيًّا وعسكريًّا، وهل كان بالإمكان ضبطها بوسائل التفاوض والإقناع؟ التعايش بين قوّتين مسلّحتين (الجيش اللبنانيّ والقوى الفلسطينيّة المسلّحة) كان في أحسن الأحوال ظرفيًّا. فإمّا «احتكار» السلاح من قبل الدولة وإمّا أن تتحكّم الثورة بالدولة. هكذا استمرّت الأوضاع في تعايش قسريّ إلى أن اندلعت الحرب في العام ١٩٧٥ فتشرذم الجيش وسيطرت المنظّمات الفلسطينيّة على أجزاء كبيرة من البلاد.

فريق لبنانيّ آخر، اليسار اللبنانيّ ذو القاعدة المختلطة، مسيحيًّا وإسلاميًّا، نادى بطروحات تغييريّة في النصف الأوّل من السبعينيّات. لم يقتصر هدف التغيير بالنسبة إلى قوى اليسار بقيادة كمال جنبلاط على دوزنة معيّنة في حصص التمثيل الطائفيّ، بل تجاوزها إلى المطالبة بتغيير مفاصل النظام السياسيّ، وصولًا إلى مطالبة بعض الأطراف باعتماد العلمنة. أحزاب اليسار، سواء في خطابها السياسيّ أو في الممارسة، كانت الأكثر

(١٠) أنظر: الشيخ حسن خالد، المسلمون في لبنان والحرب الأهليّة: محاضر اجتماعات قمّة عرمون أثناء الحرب الأهليّة. دار الفتوى في الأحداث (بيروت، دار الكندي، ١٩٧٨).

التصاقًا بالمنظّمات الفلسطينيّة والأكثر ارتباطًا بأنظمة عربيّة راديكاليّة. وفي منتصف السبعينيّات حلّت الأعمال العسكريّة محلّ مطالب التغيير بالوسائل السلميّة. فبالمقارنة مع قوى المعارضة الأخرى، واجه اليسار مأزقًا أكبر بسبب ارتباطه العضويّ مع المنظّمات الفلسطينيّة، مصدر تسليحه وتمويله ودعمه السياسيّ، ومع جهات أخرى، خصوصًا سوريا[١١]. بعد أشهُر على اندلاع الحرب، أي في مطلع العام ١٩٧٦، دخلت دمشق والمقاومة الفلسطينيّة ومعها أحزاب اليسار في صدام عسكريّ مباشر. وفي مرحلة ما بعد حرب الستين تميّزت العلاقات السوريّة - الفلسطينيّة في لبنان بتوتّر دائم إلى أن وصلت إلى المواجهة العسكريّة في ١٩٨٣، عندما أخرجت دمشق ياسر عرفات من طرابلس، بعد محاولة دخوله المدينة لمّا خرج من بيروت إثر الاجتياح الإسرائيليّ للبنان في العام ١٩٨٢[١٢].

الخلاف الأساسيّ الداخليّ هو إذًا سياسيّ، وهو في شقّين: فمن جهة يتناول مسألة التوازنات الطائفيّة في السلطة، ومن جهةٍ أخرى يتناول علاقة لبنان بالمحيط العربيّ ودوره فيه. لم يكن الخلاف آنذاك حول عروبة لبنان بقدر ما كان حول مضمونها وحول الجهة المؤهّلة، لبنانيًّا وعربيًّا، بإعطاء صكّ البراءة لعروبة لبنان[١٣]. فمَن هي المرجعيّة التي تقرّر أنّ عروبة لبنان صحيحة وشرعيّة؟ في زمن الناصريّة، كان القرار لعبد الناصر. وهذا ما شكّل عامل عدم استقرار في أواخر الخمسينيّات ومن ثمّ عامل

---

(١١) أنظر:
Farid el Khazen, «Kamal Jumblatt: the Uncrowned Druze Prince of the Left», *Middle Eastern Studies*, (April 1988): 178-205.

(١٢) حول سنوات الحرب في لبنان، انظر:
Theodor Hanf, *Coexistence in Wartime Lebanon. Decline of a State and Rise of a Nation*, (London, The Center for Lebanese Studies and I.B. Tauris, 1993); William Harris, *Faces of Lebanon. Sects, Wars, and Global Extensions*, (Princeton, Markus Wiener Publishers, 1997).

(١٣) أنظر: باسم الجسر، ميثاق ١٩٤٣. لماذا كان ولماذا سقط، (بيروت، دار النهار للنشر، ١٩٧٨).

استقرار في الستّينيّات ركيزته التحالف اللبنانيّ - المصريّ في الحقبة الشهابيّة. لكن بعد حرب ١٩٦٧ تعدّدت مراجع القرار العربيّ وتناحرت وخسر عبد الناصر سطوته. لبنان، بنظامه السياسيّ المفتوح، تحوّل تدريجيًا إلى مسرح للتناحرات. المسيحيّون، وتحديدًا الموارنة، كانوا عشيّة الحرب أكثر تفهّمًا وقبولًا للعروبة منهم في أيّ وقتٍ مضى منذ الاستقلال إنْ من خلال تأييدهم للقضيّة الفلسطينيّة أو في مواقفهم من القضايا العربيّة المطروحة بشكلٍ عامّ. فمنذ العام ١٩٧٣ بدأ الحوار المباشر بين حزب الكتائب وحزب البعث في سوريا. إلّا أنّ المشكلة لم تكن في مسألة العروبة بحدّ ذاتها بل في مضمونها السياسيّ لحظة الحدث وفي تفاعلاتها الإقليميّة، السياسيّة والعسكريّة.

مسألة العيش المشترك في لبنان محورها الأساس السياسة، سواء في الاتّجاه التوافقيّ أو في الاتّجاه المعاكس، وليس الدين أو الاقتصاد أو الثقافة. لم تكن المسائل السياسيّة في لبنان ما قبل الحرب في حال مثاليّة. النظام اللبنانيّ، كأيّ نظام سياسيّ، كان بحاجة إلى إصلاح وتطوير وكان بحاجة إلى توازن في الصلاحيّات داخل السلطة الإجرائيّة. صحيح أنّه كان ثمّة ممانعة للتغيير وأرجحيّة لصالح المسيحيّين، وتحديدًا للموارنة، إلّا أنّ تلك الأرجحيّة كانت محدودة التأثير في القرار السياسيّ في أوقات الأزمات الحادّة التي لها امتدادات إقليميّة حيث كان باستطاعة رئيس الوزراء أن يعطّل قرار رئيس الجمهوريّة. وهذا ما حصل في العام ١٩٦٩، ما أدّى إلى أزمة وزاريّة دامت سبعة أشهر، نتج عنها توقيع اتّفاق القاهرة بين لبنان والمقاومة الفلسطينيّة. لم يُنفَّذ اتّفاق القاهرة لا في نصّه ولا في روحه، وبدأت المنظّمات الفلسطينيّة بانتهاكه منذ العام ١٩٧٠. وتجدّدت الأزمة في العام ١٩٧٣ ونتج عنها اتّفاق (عُرف باتّفاق ملكارت)، وكان مكمّلًا لاتّفاق القاهرة لا سيّما في الجوانب العسكريّة والأمنيّة. وظلّ اتّفاق القاهرة، شأنه شأن اتّفاق ملكارت، حبرًا على ورق، وظيفته الأساس إيجاد المخرج لأزمة غياب القرار داخل الحكم في ظلّ الانتقاص المستمرّ للسيادة الوطنيّة.

لكن الصحيح أيضًا أنّه جرت محاولات لتحسين الأوضاع ولإقامة توازن أفضل في الشأن السياسيّ، كما في الشؤون الاقتصاديّة والاجتماعيّة. إلّا أنّ المحاولات ظلّت غير مكتملة[١٤]، والهدف منها كان تدعيم العيش المشترك وتحصينه. وعندما كانت تختلف الآراء وتتباعد كان المجال متاحًا لا للتعبير فقط، بل أيضًا للدخول في تحالفات سياسيّة وانتخابيّة معارضة بهدف التغيير. والحدث الأبرز في هذا المجال كان إسقاط المرشّح الشهابيّ الياس سركيس عام ١٩٧٠ وفوز مرشّح المعارضة سليمان فرنجيّة في انتخابات الرئاسة بفارق صوت واحد. لكن الأهمّ من ذلك أنّه لم يكن ثمّة استهداف سياسيّ لطائفة معيّنة، بل تداول في السلطة بين حكم يحكم برموزه من الطوائف كافّة والقوى السياسيّة الفاعلة ومعارضة تعارض، وهي قادرة على الوصول إلى الحكم بقيادات من كافّة الطوائف والانتماءات السياسيّة.

لبنان زمن الحرب: «تعايش» المتحاربين

في أثناء سنوات الحرب وصل لبنان إلى حالة متقدّمة من التشرذم، مجتمعًا ودولة. قتل وتدمير طاول اللبنانيّين، فلم تُستثنَ طائفة أو منطقة أو حزب أو فئة اجتماعيّة. والضرر الأكبر على التعايش كان على مستوى حياة المواطنين العاديّين اليوميّة، وقد أحدثه التهجير في غير منطقة ولأسباب مختلفة. وحصل الشرخ الأعمق في جبل لبنان إثر الحرب التي اندلعت بين المسيحيّين والدروز في العام ١٩٨٣ وما رافقها من تهجير جماعيّ للمسيحيّين، الأمر الذي شكّل نقطة تحوّل جذريّة في العلاقات المسيحيّة - الدرزيّة. وفي الجبل اختلف التهجير ومضامينه السياسيّة والاجتماعيّة عن التهجير في مناطق أخرى.

---

(١٤) حول هذه المرحلة انظر: وضّاح شرارة، السلم الأهليّ البارد: لبنان والمجتمع والدولة ١٩٦٤-١٩٦٧، جزءان (بيروت، معهد الإنماء العربيّ، ١٩٨٠)؛ Leonard Binder (ed.), *Politics in Lebanon*, (New York, John Wiley, 1966); Michael C. Hudson, *The Precarious Republic, Political Modernization in Lebanon*, (New York, Random House, 1968).

وفي منتصف الثمانينيّات اتّخذ التشرذم على مستوى مؤسّسات الدولة بعدًا جديدًا مع مقاطعة رئيسا الحكومة والمجلس النيابيّ رئيسَ الجمهوريّة بعد إخفاق الاتّفاق الثلاثيّ التي دعمته سوريا. واستمرّت الأوضاع على حالها إلى حين الاستحقاق الرئاسيّ في صيف ١٩٨٨. ولقد أدّى عدم انتخاب رئيس جديد وتعيين العماد ميشال عون رئيسًا لحكومة انتقاليّة في الدقائق الأخيرة من عهد الرئيس أمين الجميّل إلى إدخال البلاد في أزمة من نوع آخر واضعًا بذلك الشرعيّة على المحكّ(١٥).

في زمن الحرب، أخفق «التعايش» حتّى بين القوى المتحالفة أو تلك التي تجمعها توجّهات سياسيّة متقاربة. في «المنطقة الشرقيّة» قوّتان عسكريّتان - الجيش اللبنانيّ والقوّات اللبنانيّة - تعايشان قسرًا، لا بل كانتا في صراع بدأ قبل العام ١٩٨٨ وتواصل مع وصول العماد عون إلى السلطة. في «المنطقة الغربيّة»، عادت القوّات السوريّة مجدّدًا إلى العاصمة في العام ١٩٨٧ بعد خروجها في العام ١٩٨٢، وذلك بناءً على طلب رئيس الحكومة رشيد كرامي إثر الصدامات العسكريّة بين ميليشيات أحزاب الحركة الوطنيّة سابقًا، وفيما بعد بين حركة أمل وحزب الله.

في «المنطقة الشرقيّة» وقعت سلسلة صدامات في ١٩٨٨-١٩٩٠ قلبت موازين القوى رأسًا على عقب داخل الصفّ المسيحيّ وعلى المستوى الوطنيّ العامّ. «حرب التحرير»، التي خاضها العماد عون ضدّ الوجود العسكريّ السوريّ في لبنان، أعادت طرح مسألة السيادة ولو لفترة وجيزة. إلّا أنّ تدخّل الولايات المتّحدة من خلال اللجنة الثلاثيّة العربيّة ضبط النزاع العسكريّ وأعاده سياسيًّا إلى وضع ما قبل العام ١٩٨٨(١٦).

---

(١٥) حول بعض جوانب هذه المرحلة انظر: إيلي سالم، الخيارات الصعبة. دبلوماسيّة البحث عن مخرج، (بيروت، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ١٩٩٣): ٤٩٣-٥١٦.

(١٦) أنظر: عبدالله بو حبيب، الضوء الأصفر: السياسة الأميركيّة تجاه لبنان، (بيروت، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ١٩٩١): ١٦٧-٢٣٣؛ كريم بقرادوني، لعنة وطن. من حرب لبنان إلى حرب الخليج، (بيروت، عبر الشرق للمنشورات، ١٩٩١): ١٨٧-٢١٢.

وفي تلك الأجواء دعت اللجنة العربيّة الثلاثيّة النوّاب إلى الاجتماع في مدينة الطائف السعوديّة وكانت المحصّلة وثيقة الوفاق الوطنيّ (اتّفاق الطائف) التي رفضها عون وأيّدها جعجع. هكذا انتقل الصراع، السياسيّ في مرحلة أولى، ومن ثمّ العسكريّ، إلى داخل «المنطقة الشرقيّة». في تلك الأثناء جرى انتخاب النائب رينيه معوّض رئيسًا للجمهوريّة وأقرّ النوّاب وثيقة الوفاق الوطنيّ. وجاء اغتيال الرئيس معوّض بعد ١٧ يومًا على انتخابه، وانتخاب الياس الهراوي بعد يومين من الاغتيال، ليضعا البلاد في مأزق جديد.

أدّى الصراع بين العماد عون والقوّات اللبنانيّة إلى انقسام عميق بين المسيحيّين. وإزاء استحالة الحسم العسكريّ من أيّ من الفريقين، لم يبقَ سوى الحسم بقوى الغير، فحصلت عمليّة ١٣ تشرين الأوّل ١٩٩٠ ودخل السوريّون «المنطقة الشرقيّة» بتغطية من الشرعيّة الممثّلة بالرئيس الهراوي والحكومة برئاسة الدكتور سليم الحصّ، وبدعم أميركيّ أمّن الغطاء الدوليّ للعمليّة(١٧). إنتهت حروب لبنان بحسم عسكريّ أخرج العماد عون بعد أن خلق حالة شعبيّة مؤيّدة لطروحاته لم يشهد لبنان مثيلًا لها من قبل، خصوصًا في أوساط الرأي العامّ المسيحيّ.

العيش المشترك المعلّق وأزمة السياسة في لبنان ما بعد الحرب

لم تنتهِ حروب لبنان بمؤتمر سلام، كما حصل مثلًا في كمبوديا أو في يوغوسلافيا السابقة، ولا بمصالحة داخليّة نتج عنها اتّفاق أو برنامج سياسيّ نال موافقة أكثريّة اللبنانيّين. لن ندخل هنا في الجدل حول مضمون وثيقة الوفاق الوطنيّ ولا في الظروف الداخليّة والإقليميّة التي رافقت إقرارها(١٨). هذا ليس موضوع البحث. لكن ما حصل منذ اتّفاق الطائف

---

(١٧) أنظر: سركيس نعّوم، ميشال عون حلم أم وهم؟ (بيروت، نشر المؤلّف، ١٩٩٢).

(١٨) حول وثيقة الوفاق الوطنيّ، انظر:
Joseph Maïla, «Le document d'entente nationale, un commentaire», *Les Cahiers de l'Orient* n° 16-17 1989, pp. 135-217; Joseph Maïla, «L'accord de Taëf, deux ans après, *Les Cahiers de l'Orient*, n° 24, 1991, pp. 13-69.

أنّ إيقاف الحرب العسكريّة لم يوقف «الحرب» السياسيّة. فبدل معالجة الخلل الذي رافق إنهاء الحرب ازدادت الأمور تأزيمًا، وتحديدًا تلك التي ترتبط بمسألة العيش المشترك لجهة مرتكزه السياسيّ. حُسمت الحرب بشكل مفاجئ، أي أنّ إيقافها لم يترافق مع مسار تفاوضيّ لا بين المتحاربين أنفسهم ولا ضمن تيّار مناهض للحرب له ركائزه الشعبيّة وطروحاته السلميّة والتوافقيّة. فلا الحوار والتفاهم حصلا بين المتحاربين ولا بينهم وبين مَن لم ينخرطوا في الحرب. فبين ليلة وضحاها كان على الجميع أن يتعاملوا ويتأقلموا مع هذا الواقع الجديد.

الخطوط الكبرى لاتّفاق الطائف كانت متداولة منذ منتصف الثمانينيّات، ومنها ما كان متوافقًا عليه في الوثيقة الدستوريّة في شباط ١٩٧٦. إرتكز الخلاف الأبرز حول مسألتين: داخليّة تتعلّق بتوزيع الصلاحيّات في السلطة الإجرائيّة، وخارجيّة تتعلّق بالعلاقات مع سوريا[١٩]. في اجتماعات الطائف حُسم الجدل على أساس تحويل صلاحيّات الرئاسة الأولى إلى مجلس الوزراء وإقامة علاقات مميّزة مع سوريا وإقرار إعادة انتشار قوّاتها في مناطق محدّدة بعد سنتين من البدء بتنفيذ وثيقة الوفاق الوطنيّ. المرحّبون بالطائف ساعة إقراره لم يكونوا كثر. فمنهم مَن أيّده بتحفّظ ومنهم مَن اعتبره مرحليًّا لا يلبّي الطموحات، ومنهم مَن عارضه، ومنهم مَن لم يعترف به[٢٠]. ففي حين أنّ بعض القيادات المسيحيّة عارض الطائف وأخرى أيّدته، فإنّ الطائف واجه أيضًا معارضة من بعض القيادات الإسلاميّة، خصوصًا حزب الله وحركة أمل بقيادة نبيه برّي والحزب التقدّمي الاشتراكيّ بقيادة وليد جنبلاط.

في تلك الأجواء الضاغطة تبرز مسألة العيش المشترك ومعها الحاجة إلى بذل جهد مضاعف لإصلاح الخلل ولإعطاء العيش المشترك مضمونًا

---

(١٩) أنظر: إيلي سالم، مرجع سابق، ص ٤٢٣-٤٩٣.

(٢٠) أنظر: بشاره منّى، بين الطائف والطوائف، (بيروت، شركة المشرق للنشر، ١٩٩٤): ١١٧-٢١٥.

حقيقيًا يربطه بالمجتمع والدولة. والمهمّة ملقاة بشكل أساسيّ على أركان الطائف، أي مَن ساهم في صنعه ومنهم الرؤساء معوّض، الحسيني والحصّ، إضافة إلى آخرين كرئيس حزب الكتائب الدكتور جورج سعاده والدكتور سمير جعجع. لكنّ أوّل ضحايا الطائف كانوا صانعيه: معوّض اغتيل وهو يقوم بوساطة للتقريب بين الأطراف المتباعدة، وفي مقدّمهم العماد عون؛ الحسيني اغتيل سياسيًا في الانتخابات النيابيّة في ١٩٩٢؛ والحصّ خرج من الحكم. أمّا الأطراف المسيحيّة الأخرى فتمّ إبعادها من الحكم بوسائل مختلفة: حزب الكتائب من خلال إحراج قيادته بقانون انتخابات ١٩٩٢ وبتوقيت الانتخابات المفروض، ما أدّى إلى إخراجه من العمليّة الانتخابيّة، ومن ثمّ سمير جعجع الذي أخرج من مقرّ إقامته إلى السجن في العام ١٩٩٤ وجرى حلّ القوّات اللبنانيّة قبل إصدار الحكم عليها بتفجيرها كنيسة على مقربة من بيروت.

أمّا البطريرك نصرالله بطرس صفير فأُحرج بدوره بما فيه الكفاية، وهو الذي أراد من خلال دعمه الطائف في ظروف بالغة الصعوبة، وضع حدّ للعنف المجنون وفتح الباب أمام إيجاد الحلول بالوسائل السلميّة. إنّ وعود الدعم الداخليّ والعربيّ والأميركيّ لتنفيذ اتّفاق الطائف بنصّه وروحه التي تلقّاها البطريرك صفير ظلّت حبرًا على ورق، ما ساهم في تعميق الخلل وفي انتهاكات الطائف المتكرّرة. الواقع أنّ القوى التي وضعت ثقلها السياسيّ بهدف إقرار الطائف وتطويق الأزمة بالوسائل المتاحة غسلت يدها منه بعد إزاحة العماد عون. هكذا عادت التوازنات لصالح القوى المسيطرة على الأرض، وهي في الأساس لا تعير اتّفاق الطائف اهتمامًا ولا ترى فيه مشروع حلّ سياسيّ يؤسّس لمصالحة وطنيّة بعد الحرب.

بعد إقرار التعديلات الدستوريّة في مجلس النوّاب على أساس اتّفاق الطائف في ٢١ أيلول ١٩٩٠، بدأ تنفيذ الاتّفاق رسميًّا وبدأت معه الانتهاكات الواحدة تلو الأخرى. لا تكمن المشكلة فقط بتنفيذ الطائف تنفيذًا انتقائيًّا بل في إنّ ما نُفّذ منه ساهم في زعزعة ركائز العيش المشترك.

والضرر يطاول المفاصل الأساسيّة للنظام السياسيّ، كما له انعكاسات سلبيّة على المجتمع. فبدل أن تشكّل فرصةُ التنفيذ السليم لاتّفاق الطائف أداةَ جذب للفريق المعارض للطائف، لا سيّما الأطراف المسيحيّة، جاء التنفيذ ليجلب الفريق المؤيّد أصلًا للطائف، وفي مقدّمة البطريرك المارونيّ، إلى صفوف المعارضة. فلا الحكومات التي تألّفت منذ إقرار الطائف متوازنة، ولا إعادة تمركز الجيش السوريّ تمّ في العام ١٩٩٢، أي بعد سنتين من إقرار التعديلات الدستوريّة، ولا ممارسات السلطة السياسيّة أوحت بأنّ ما يحصل غايته تدعيم الوفاق الداخليّ والوحدة الوطنيّة. وكانت الحصيلة إفراغ اتّفاق الطائف من مضامينه الوفاقيّة وصولًا إلى إحداث «انقلاب» عليه، كما أشار أحد أركان الطائف الوزير السابق ألبير منصور، وكأنّه وُجد لكي يُنتهك[٢١].

لعلّ أكثر ما يهدّد العيش المشترك ليس غياب التفاعل مع الآخر على أسس المساواة فحسب بل استهداف الآخر. والاستهداف له بُعدان: بُعد نفسيّ، أي غير منظور، وبُعد آخر محسوس وملموس. ما يشعر به المسيحيّون اليوم هو الاستهداف الحسّيّ والمنظور، وليس فقط النفسيّ. أمّا الوقائع فهي كثيرة، وهي تشكّل في معظمها المادّة السياسيّة الأبرز في كلام البطريرك صفير ومجلس المطارنة الموارنة منذ العام ١٩٩٢[٢٢]، إضافة إلى رجال دين مسيحيّين آخرين، لا سيّما مطران بيروت للروم الأرثوذكس الياس عوده. وهذه بعض النماذج:

أوّلًا، لم تكن الحكومات التي تعاقبت منذ العام ١٩٩٠ حكومات وفاق وطنيّ، كما نصّ اتّفاق الطائف. فالتمثيل المسيحيّ من لون سياسيّ واحد، ويستثني الأطراف المسيحيّة المعتدلة والمؤيّدة للطائف. فبينما

---

(٢١) أنظر: ألبير منصور، الانقلاب على الطائف، (بيروت، دار الجديد، ١٩٩٣): ١٤٣-٢٤٤.

(٢٢) أنظر المذكّرة التي قدّمت إلى رئيس مجلس الوزراء رفيق الحريري في إثر زيارته بكركي واجتماعه بالبطريرك صفير والمطارنة الموارنة: حقيقة الأزمة: الكنيسة تضع الإصبع على الجرح، (بكركي، ٦ آذار ١٩٩٨).

الطوائف الإسلاميّة ممثّلة بقيادات لها وزن شعبيّ كبير وبزعامات سياسيّة لها موقعها الثابت داخل طوائفها، نرى التمثيل المسيحيّ على مستوى الحكم يفتقر إلى الوزن السياسيّ والشعبيّ التي تتمتّع به القيادات الإسلاميّة. إنّ قاعدة التمثيل المتّبعة بالنسبة إلى الطوائف الإسلاميّة هي غير القاعدة المتّبعة بالنسبة إلى الطوائف المسيحيّة، خصوصًا الطائفة المارونيّة.

ثانيًا، قانون الانتخاب والانتخابات النيابيّة عامَي ١٩٩٢ و١٩٩٦ ساهما بشكل مباشر في تحجيم التمثيل المسيحيّ في المجلس النيابيّ وبالتالي في إفراغ الانتخابات من مضمونها التمثيليّ، وهي الوظيفة الأساس للانتخابات لا سيّما في المجتمعات المتعدّدة. إنتخابات ١٩٩٢ كانت بلا شكّ الأسوأ على كافّة المستويات: القانون، الفوضى يوم الاقتراع، التمثيل، المقاطعة، التوقيت، إلخ... ولقد كانت الانتخابات الأقلّ تنافسيّة، وهي الوحيدة منذ الاستقلال التي شهدت مقاطعة من عدد كبير من اللبنانيّين، وسجّلت أدنى نسبة مشاركة[٢٣]. ففي حين أنّ نسبة المقاطعة كانت أعلى عند المسيحيّين، فإنّ المشاركة الإسلاميّة كانت متدنّية، كما أنّ بعض القيادات الإسلاميّة قاطعت الانتخابات وأخرى شاركت بدون حماسة، ومنها أيضًا مَن كان عليه المشاركة قبل أيّام قليلة من يوم الاقتراع لأسباب متعدّدة داخليّة وإقليميّة.

فإذا سلّمنا جدلًا أنّ القيادات المسيحيّة أخرجت نفسها من انتخابات ١٩٩٢، كما يقول بعضهم، وهي إذًا مسؤولة عن نتيجة هذا السلوك، فماذا نقول عن انتخابات ١٩٩٦ التي أراد بعض مقاطعي ١٩٩٢ المشاركة فيها. ولهذا السبب كان لهم بعض المطالب للمشاركة، وكلّها مطالب غير

---

(٢٣) أنظر: فريد الخازن، «الانتخابات الأولى في لبنان ما بعد الحرب: متاريس الديمقراطيّة الجديدة»، في فريد الخازن وبول سالم (إشراف)، الانتخابات الأولى في لبنان ما بعد الحرب. الأرقام والوقائع والمدلولات، (بيروت، دار النهار للنشر، ١٩٩٣): ٢٩-١١٦.

تعجيزيّة، أهمّها حياد السلطة من خلال تأليف حكومة تشرف على الانتخابات وإقرار قانون انتخاب متجانس لجهة حجم الدوائر. المطلب الأوّل لم يُستجب، والمطلب الثاني جرى تجاهله وكأنّه خارج عن الموضوع. والأزمة تزيد تفاقمًا، لا بسبب تجاهل تلك المطالب فحسب بل لأنّ مطالب قيادات أخرى استُجيبت، علمًا أنّها مطالب غايتها التحكّم بمجرى العمليّة الانتخابيّة وتدعيم مواقعها في السلطة. من تلك المطالب دمج محافظتَي الجنوب والنبطيّة في دائرة انتخابيّة واحدة، كما طالب الرئيس نبيه برّي، والإبقاء على الأقضية كدوائر انتخابيّة في جبل لبنان، كما أصرَّ الوزير وليد جنبلاط، وبذلك اتّباع الاستثناء الوحيد في تقسيم الدوائر. والسؤال ما المضمون السياسيّ لهذا الواقع: في دائرة محافظة جبل لبنان، حيث أكثريّة الناخبين مسيحيّة، اعتمد القضاء كدائرة انتخابيّة وفي الدوائر الأخرى اعتمدت المحافظة حيث أكثريّة الناخبين من المسلمين، خصوصًا في الجنوب والبقاع وبيروت. وهذا يعني عمليًّا انتخاب أكثريّة النوّاب المسيحيّين (حوالي ستّين في المئة) بأصوات غير المسيحيّين، أو من غير طائفة النائب. بالمقابل أكثريّة النوّاب المسلمين تُنتخب من قواعدها المذهبيّة والطائفيّة[٢٤].

ثالثًا، ملفّ التهجير طاول جميع اللبنانيّين، إلّا أنّ المسيحيّين كانوا الأكثر تضرّرًا منه سواء لجهة العدد أو لجهة حجم الخسائر الماديّة التي نتجت عن التهجير. لقد عاد عدد غير قليل من المهجّرين من كافّة الطوائف والمناطق إلى أماكن سكنهم، غير أنّ العودة ما تزال غير مكتملة، خصوصًا في ما يتعلّق بالمهجّرين المسيحيّين في الجبل وفي مناطق أخرى على الرغم من صرف مبالغ ضخمة تجاوزت الستماية مليون دولار أميركيّ[٢٥]. ولم يُخفِ وزير المهجّرين وليد جنبلاط وسواه من المسؤولين، في غير مناسبة إعلاميّة، حصول هدر وتسييس كبيرين في

---

(٢٤) المرجع نفسه، ص ٥٧-٦٠.

(٢٥) الأرقام أوردتها الصحافة اللبنانيّة.

موضوع إعادة المهجّرين. كما أنّه جرى استعمال أموال طائلة من الصندوق المركزيّ للمهجّرين لإخراج شاغلي أملاك الآخرين في المنطقة التي تملكها شركة سوليدير في وسط بيروت.

رابعًا، الملفّ الأمنيّ المفتوح الذي يستهدف بعض القيادات المسيحيّة. هذا الملفّ ظاهره أمنيّ، باطنه سياسيّ. ولعلّ المسألة البالغة الدلالة، سياسيًا، هي مسألة سمير جعجع والقوّات اللبنانيّة. ففي آذار ١٩٩٤ اتُّهِم جعجع بتفجير كنيسة سيدة النجاة في ذوق مكايل، ما أدّى إلى مقتل عشرة أشخاص وجَرْح عدد كبير من المصلّين. وبعد مدّة قصيرة من حادثة التفجير جرى حلّ حزب القوّات اللبنانيّة. وفي العام ١٩٩٦ أصدرت المحكمة حكمها ببراءة جعجع من ذلك التفجير. إلّا أنّ الملفّ الأمنيّ الذي ارتبط بالقوّات اللبنانيّة في أثناء الحرب فُتح وتتابعت المحاكمات الواحدة تلو الأُخرى. فعندما يُفتح ملفّ قائد ميليشيا مارست السلطة طوال سنوات عديدة، لا يُنتظر إعلان براءة المتّهمين. ولكن أن يُفتح ملفّ ميليشيا معيّنة دون سواها، فهذا لم يأتِ عن طريق المصادفة، أقلّه في نظر عدد كبير من الناس العاديّين غير المسيّسين لا سيّما في أوساط الرأي العام المسيحيّ.

تبقى الإشارة أخيرًا إلى المسألة الأهمّ والأخطر لجهة مفاعيلها السياسيّة والطائفيّة: مرسوم التجنيس الذي صدر في حزيران ١٩٩٤ والذي بموجبه مُنحت الجنسيّة إلى حوالي ٣٠٠٠٠٠ شخص، أي ما يزيد على ثمانية في المئة من مجموع الشعب اللبنانيّ. التجنيس ينطوي على مخالفة دستوريّة، ذلك بأنّه يخالف المادّة الخامسة والستّين (الفقرة الخامسة) من الدستور إذ إنّه من المواضيع الأساسيّة التي تحتاج إلى موافقة ثلثي عدد أعضاء الحكومة. وهذا لم يحصل. وقد يكون في مرسوم التجنيس أيضًا مخالفة قانونيّة، ينظر فيها القضاء حاليًّا، إذ إنّه تمّ دفعة واحدة، أي أنّه تجنيس جماعيّ حصل بدون إتمام الإجراءات القانونيّة المطلوبة. بيد أنّ المسألة الخلافيّة لا تقتصر فقط على الشكل بل تطاول المضمون، ذلك بأنّ حوالى ٧٥ في المئة من المجنّسين مسلمون و٢٥ في المئة

مسيحيّون[٢٦]. وإذا استثني مَن هم ضمن فئة قيد الدرس من المجنّسين، والذين يشكّلون حوالي ٤٠ في المئة من المجموع العامّ، يكون حوالي ٦٠ في المئة من المجنّسين من حاملي جنسيّات أخرى، وأكثريّتهم من السوريّين.

ثمّة فارق كبير بين التزايد غير المتوازن في عدد السكّان عند الطوائف لأسباب طبيعيّة وإحداث تغيير ديمغرافيّ مُفتعل. إنّ التلاعب في التركيبة الديمغرافيّة/الطائفيّة في بلد تحكمه توازنات بالغة الدقّة والحساسيّة المذهبيّة، مسألة خطيرة، خصوصًا في ظلّ الخلل القائم على غير صعيد. والإخلال بالموازين الديمغرافيّة على نحوٍ مفتعل لا يشكّل انتكاسة للعيش المشترك فحسب، بل قد يؤدّي إلى نسف مقوّمات وجوده.

الإحباط المزدوج: المبادرة والممانعة

ليس المقصود من هذا الكلام تحميل مسؤوليّة ما آلت إليه الأوضاع في لبنان إلى هذا الفريق ورفع كاهل المسؤوليّة عن ذاك. القيادات المسيحيّة التي استأثرت بالقرار خلال سنوات الحرب تتحمّل مسؤوليّة الانقسامات المسيحيّة، خصوصًا المنحى العسكريّ الذي اتّخذه النزاع في مناطق الوجود المسيحيّ. لكنّ المسؤوليّة اليوم تقع على عاتق مَن هم في السلطة، مسيحيّين ومسلمين.

الواقع أنّ هواجس ما بعد الحرب لا تقتصر على المسيحيّين بل هي مشتركة بين المسيحيّين والمسلمين، وفي مقدّمها تراجع الحرّيّات والممارسات السياسيّة العشوائيّة والانتهاكات المتزايدة لحقوق الإنسان والأزمة الاقتصاديّة المتفاقمة وتراجع دور لبنان في محيطه الإقليميّ. فما يصيب بعض الناس يصيب الجميع بشكل أو بآخر. إلّا أنّ الشكوى

(٢٦) أنظر: طوني جورج عطاالله، «المجنّسون في لبنان ما بعد الحرب، حقائق وأرقام»، الأبحاث، ٤٥ (١٩٩٧): ٩٧-١١١.

المسيحيّة أعمق وتجلّياتها أوضح، كما أشرنا أعلاه. فالمحصّلة النهائية لحركة السياسة في لبنان منذ انتهاء الحرب تصبّ في خانة إضعاف موقع المسيحيّين ودورهم في سياسة البلد العامّة. وهذا الشعور ملازم لشريحة واسعة من الرأي العامّ المسيحيّ.

هنا نصل إلى مسألة محوريّة أخرى: مقولة الإحباط المسيحيّ. الإحباط شعور نسبيّ، والمحبطون يقيسون وضعهم اليوم بذاك الذي كانوا عليه في مرحلة سابقة، قبل الحرب وفي أثنائها. في هذا السياق، يمكن طرح بعض الأسئلة: لماذا خسر المسيحيّون وما نوع الخسارة؟ هل الخسارة نتيجة للحرب ولتوازن القوى الذي نشأ عند انتهائها؟ وإذا سلّمنا جدلًا بواقع الخسارة عند المسيحيّين، فمَن الذي ربح؟ وما لمعادلة الربح والخسارة من تأثير على العيش المشترك في لبنان ما بعد اليوم؟

تقاس الخسارة على مستويات ثلاثة. أوّلًا، هامش القرار الحرّ في قضايا أساسيّة والمرتبط بدوره بمسألة السيادة، مهما اختلفت تحديداتها. الخسارة في هذا المجال وطنيّة، أي مشتركة بين الجماعات اللبنانيّة كافّة وإن كان الإقرار بها يأتي عادة من طرف واحد. ثانيًا، في الشأن الداخليّ لجهة توزيع الحصص في مؤسّسات الدولة ومنافع الإعمار بمعناه الواسع، حيث تعلو الشكوى المسيحيّة، وقد تكون في بعض الأحيان مبالغة. ثالثًا، التمثيل المتوازن لتدعيم الوفاق والوحدة الوطنيّة، وفي ذلك استهداف يطاول المسيحيّين مباشرة، أقلّه في نظر عدد كبير منهم. أمّا أسباب الخسارة فبعضها يعود إلى الحرب التي كانت لها نتائج كارثيّة على المسيحيّين. غير أنّ سلبيّات الحرب لم تكن محصورة بالمسيحيّين، لكن ما جرى عمليًّا منذ إيقاف الحرب يطاول المسيحيّين، دون سواهم من اللبنانيّين، وكأنّ في ذلك تكملة لحرب سياسيّة بوسائل أخرى، لا تميّز بين توجّهاتهم السياسيّة، المختلفة أصلًا، ولا بين مواقف قياداتهم، المعتدل منها والمتطرّف، الرافض والمؤيّد.

لعلّ الخسارة الأكبر في مكوّناتها هي تلك التي تؤثّر على الوطن ككلّ، أي على الأوضاع السياسيّة في أبعادها الوطنيّة. هذه الخسارة هي

في شقّين: خسارة القدرة على اتّخاذ المبادرة والقدرة على الممانعة. فمنذ نشوء دولة لبنان الكبير في العام ١٩٢٠ والمسيحيّون سبّاقون في اتّخاذ المبادرة في السياسة وفي قضايا المجتمع الأخرى[٢٧]. والمبادرة، في سلبها أو إيجابها، كانت بهدف يتجاوز نطاق الطائفة، بدءًا بإنشاء الكيان اللبنانيّ، مرورًا بالميثاق الوطنيّ والاستقلال في العام ١٩٤٣، وصولًا إلى المرحلة الشهابيّة في الستّينيّات. المسلمون، المؤيّدون للكيان والمعارضون في مرحلة الانتداب، المنخرطون بالسياسة والمتردّدون في مرحلة ما بعد الاستقلال، كانوا قادرين على الممانعة، أي على ممارسة النقض (Veto) في مسائل أساسيّة، بدءًا بمقولة الغبن وصولًا إلى مسائل إقليميّة تدخل في صلب أزمات المنطقة: الناصريّة في الخمسينيّات والمقاومة الفلسطينيّة بعد حرب ١٩٦٧. إبّان سنوات الحرب، تعطّلت المبادرة عند الجميع، إلّا أنّ القدرة على الممانعة، ولو بشكل محدود، مارستها القيادات المسيحيّة، لا في السياسة الداخليّة المعطّلة في الأساس، بل في الإطار الإقليميّ للحروب الملبننة.

أمّا اليوم فالمبادرة السياسيّة الهادفة والقادرة على التغيير في أزمة عند الجميع، تعطّلها سقوف السياسة المعلّبة. لكنّ الجديد الذي نتج في لبنان ما بعد الحرب يتمثّل في إحباط الممانعة عند المسيحيّين، حتّى تلك التي قد تؤدّي إلى مردود إيجابيّ على الأطراف كافّة، وبالتالي على العيش المشترك. هنا يكمن الإحباط الحقيقيّ المزدوج: إحباط المبادرة وإحباط الممانعة. وفي كلا الحالين الضرر يطاول الجميع، مسيحيّين ومسلمين. فعندما تتعطّل المبادرة الوطنيّة الجامعة، تكون الخسارة مشتركة. وإذا تعطّلت وسائل الممانعة في الشأنين الداخليّ والخارجيّ، ففي ذلك أيضًا خسارة وطنيّة، خصوصًا أنّ المسائل الخلافيّة اليوم أساسيّة تبدأ بالسيادة

---

(٢٧) أنظر: عبّاس بيضون، «الأقلّيّة ضدّ الأقلّيّات»، ملحق النهار، ١٠ كانون الثاني ١٩٩٨، ص ١٦-١٧؛ فريد الخازن، «مراجعة الواقع الراهن من خلال الأسئلة المارونيّة: إفراغ الطائف من مضمونه، إفراغ الحياة السياسيّة من السياسة وإفراغ الدولة من قرارها»، النهار، ٢٠ آب ١٩٩٣.

وتصل إلى النظام السياسيّ. والسؤال المكمّل هنا، مَن المستفيد من هذا التعطيل المزدوج؟ ففي جردة حساب الربح والخسارة، ثمّة شعور بالخسارة عند المسيحيّين وشعور آخر بالربح عند المسلمين وإن تمّ التعبير عنه بأشكال مختلفة في العلن أو في السرّ. لكن في كلا الحالين ثمّة عدم قدرة على ترجمة واقع الخسارة عند هذا الفريق والربح عند الآخر إلى ربح تجنيه الدولة كنظام سياسيّ ديمقراطيّ وفاعل، وإلى ربح يجنيه المجتمع بحيث يلتقي على مسلّمات ركيزتها عيش مشترك قائم على أسس سليمة ومتينة. وهكذا تكون الخسارة مشتركة في مردودها النهائيّ، وإن كانت اليوم تمسّ فريقًا أكثر من الآخر.

والمسألة تزداد تعقيدًا لأنّ ما حصل يعكس عدم وعي لعمق الأزمة. وهذا ظاهر من خلال الردود على المطالبة بتصحيح الخلل بما معناه أنّ المسيحيّين، خصوصًا الموارنة، يسعون إلى استعادة مواقع سلطة خسروها، وفي ذلك عودة إلى زمن لن يعود. والأزمة تكمن في عدم الرغبة (أو القدرة) على التمييز بين تصحيح خلل يتزايد ومحاولة استرجاع مواقع إحياء «لامتيازات» كانت في الأصل محدودة التأثير في القضايا الخلافيّة الكبرى. هل إنّ في المطالبة بالتمثيل المتوازن في السلطة وبحماية الحرّيّات العامّة واحترام القوانين وإعادة المهجّرين وإصلاح المؤسّسات محاولة لاستعادة مواقع سلطة ونفوذ؟ وهل في تصحيح الخلل مصلحة فقط للمسيحيّين دون سواهم من اللبنانيّين، وكأنّ في الموقف الرافض قبولًا ضمنيًّا بالتضييق على الحرّيّات والإمعان في مخالفة القوانين وانتهاك حقوق الإنسان؟ وهل المبدأ السائد منذ انتهاء الحرب، مبدأ «القطار الماشي» بمَن حضر، مع الركّاب أو بدونهم، على السكّة أو خارجها، في مصلحة اللبنانيّين؟

لعلّ ردود الفعل الحادّة التي صدرت عن بعض القيادات الإسلاميّة النافذة على مضمون نداء السينودس من أجل لبنان (والذي استعاده الإرشاد الرسوليّ بكلام أكثر ديبلوماسيّة) أفضل تعبير عن الهوّة الفاصلة في المواقف والآراء. ولقد تركّز الاعتراض على ثلاث نقاط: الديمقراطيّة

التوافقيّة، تعدّد المجتمع، وانسحاب الجيوش الأجنبيّة من لبنان. أوليست الديمقراطيّة التوافقيّة في صلب اتّفاق الطائف والدستور الذي ينصّ على أنّ مجلس الوزراء «يتّخذ قراراته توافقيًا». أمّا الاعتراض على التعدّديّة والمطالبة بالتعبير عنها بالتنوّع، فماذا يغيّر في المضمون؟ فإذا لم يكن لبنان متعدّدًا، أو هو متنوّع (والكلمتان يعبّر عنهما بالأجنبيّة بكلمة واحدة plural)، فهل هذا يجعله مجتمعًا متجانسًا؟ وإذا كان فعلًا متجانسًا، فالكلام في العيش المشترك عندئذ يكون كلامًا خارجًا عن الموضوع؟

الموضوع الآخر يطاول الشقّ الخارجيّ في السياسة اللبنانيّة في المرحلة الحاضرة: تحديد مضمون السيادة الوطنيّة، ومن ضمنها طبيعة العلاقات اللبنانيّة - السوريّة، المادّة الخلافيّة الأبرز، إذ إنّ الاحتلال الإسرائيليّ لمناطق لبنانيّة متوافق على رفضه من اللبنانيّين كافّة. لن ندخل في الأبعاد التاريخيّة والسياسيّة والعقائديّة التي طبعت مسار العلاقات الثنائيّة بين لبنان وسوريا، بل نشير إلى توافق أكثريّة اللبنانيّين على مدى أهمّيّة حسن العلاقات بين البلدين لا بل على أهمّيّة تمايزها. إلّا أنّ الخلاف قائم حول مضمون التمايز وحول الترجمة العمليّة لهذا التمايز على أرض الواقع. لا شكّ أنّ من مصلحة الطرفين، اللبنانيّ والسوريّ، أن تكون العلاقات بين البلدين متمايزة؛ لكن ليس على حساب مبادئ العيش المشترك، ذلك أنّه عندما يكون التمايز في العلاقات بين اللبنانيّين مؤمّنًا، يتأسّس التمايز في العلاقات اللبنانيّة - السوريّة على أرض صلبة.

ومن المفيد التذكير أنّ التوافق الداخليّ حول طبيعة العلاقات اللبنانيّة - السوريّة شكّل المدماك الأساس لصيغة ١٩٤٣. وهويّة لبنان العربيّة التي أقرّها اتّفاق الطائف ونصّ عليها الدستور لا تحسم الجدل حول طبيعة العلاقات بين لبنان وسوريا. إنّ إعلان عروبة لبنان شيء والعلاقات مع سوريا شيء آخر، فإن لم يكونا في تناقض فإنّهما ليسا دائمًا متطابقين، كما هي الحال بالنسبة إلى هويّة سوريا العربيّة وسياساتها ومصالحها التي لا تلتقي دائمًا مع قضايا ومصالح عربيّة أخرى لا بل تتصادم معها في بعض الأحيان. المطلوب إذًا علاقات لبنانيّة - سوريّة

متينة قاعدتها المصالح المشتركة العديدة بين الدولتين والشعبين، وليس علاقات تشكّل مادّة خلافيّة داخليّة في لبنان[٢٨]. لا بل دخل الكلام عن العلاقات اللبنانيّة - السوريّة خانة المحرّمات. هذا التباعد الداخليّ حول مسألة كيانيّة هو أيضًا تباعد حول جانب عضويّ ومكوّن للعيش المشترك.

بدأت الحرب بخلاف داخليّ حول مقولتَي الإصلاح والسيادة، وانتهت بتوافق مشروط يبني علاقة تلازم بين الإصلاح والسيادة، كما نصّ اتّفاق الطائف. اليوم، وبعد تسع سنوات على العمل باتّفاق الطائف، الإصلاح في أزمة ومعه السيادة. والشرخ الداخليّ يزيد حول مضامين الاثنين. إزاء هذا الواقع بات العمل على ترميم حالة العيش المشترك حاجة ضروريّة. إنّها ورشة الإعمار الأهمّ: إعمار التعايش على أسس ثابتة بين الناس من جهة وبين الدولة والمجتمع من جهة ثانية.

أمّا نقطة الانطلاق فتكمن في الإقرار بأنّ العيش المشترك بين البشر، جماعات وأفرادًا، فعل إيمان بجدوى هذا العيش في الممارسة بالفعل وليس فقط بالقول، وأنّ الخلل موجود على مستوى العيش المشترك وعلى مستوى الدولة، وأنّ معالجة الخلل تبدأ بإعادة الطائف إلى المسار الصحيح، إلى نصّه وروحه. فإذا خرج اللبنانيّون عن هذا الاتّفاق فلا مشروع سياسيّ بديل. الاعتراف بالآخر، بحقّ الآخر في الاختلاف، يشكّل الركيزة الأساس للديمقراطيّة. الخطر الأكبر الذي يواجهه لبنان اليوم هو ذاك الذي يطاول ركائز المجتمع المدنيّ، العصب المحرّك لعيش مشترك على قاعدة الحرّيّة والمساواة.

يبقى أن لا خيار للبنانيّين سوى الخيار التعايشيّ، خيار التضامن والتوافق على عيش مشترك غير مُحبَط وغير مُحبِط، مبنيّ على مسلّمات وطنيّة في إطار دولة قادرة على اتّخاذ القرار وفي نظام ديمقراطيّ تنافسيّ يؤمّن المشاركة الحقيقيّة وتُحترم فيه القوانين. هكذا تُراعى مصالح الجميع وتُصان حقوقهم خدمة لوحدتهم وكرامتهم وحرّيّتهم.

---

(٢٨) أنظر: ألبير منصور، مرجع سابق، ص: ٢١٥-٢١٩.

صدر حديثًا عن دار المشرق













مسيحيّة الحيرة حتّى نشأة الإسلام

الأب صلاح أبو جوده اليسوعيّ*

مقدّمة

أردنا، في هذه الرسالة الوجيزة، أن نرسم لوحة عن المسيحيّة في مدينة الحيرة حتّى نشأة الإسلام، فحاولنا أن نتبيّن ظروف دخول المسيحيّة تلك المنطقة من الشرق، على قدر ما سمحت لنا به المراجع والمصادر التاريخيّة المتوفّرة، والدراسات الحديثة. ولم نتوقّف في سعينا عند الناحية الدينيّة فقط، بل تناولنا معها الأحوال السياسيّة والعسكريّة. فتداخل تلك العوامل مع العامل الدينيّ طالما كان سببًا مباشرًا في انتشار المسيحيّة ومن ثمّ انحصارها في شرقنا. ونظرًا إلى ضيق الوقت، لم نتعرّض لتنظيم الحياة الدينيّة ولا لما اتّصل بها من تقاليد وطقوس وقرارات مجمعيّة. لربّما كان ذلك موضوع بحث آخر نجريه لاحقًا.

(*) باحث. معهد الدراسات الإسلاميّة والمسيحيّة (جامعة القدّيس يوسف، بيروت).

لائحة المختصرات

أ - الكتب والمقالات الأجنبية

Aigrain, *Arabie* (1922) = R. Aigrain, «Arabie», in: **D.H.G.E.**, t. III (1922).

Assemani, *Bibl. Or.* Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, 3 tomes (Rome: 1721-1728).

Chabot, *Syn. Or.* = Chabot (Ed.), *Synodicon orientale*, **in:** *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, t. XXXVII (Paris: 1902).

Charles, *Christianisme des arabes* (1936) = H. Charles, *Le christianisme des arabes nomades sur le limes et dans le désert syro-mésapotamien*, (Paris: 1936).

Labourt, *Christianisme* (1904) = Labourt, *Le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide*, (Bibliothèque de l'Enseignement de l'Histoire ecclésiastique, Paris: 1904).

Le Quien, *Oriens* = Le Quien, *Oriens Christianus*, t. II, (2 éd. Graz: 1958).

Nau, *Arabes chrétiens* (1904) = François Nau, *Les arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VIIe au VIIIe siècle*, «Cahiers de la Société Asiatique», I, (Paris: 1933).

Rothstien, *Lahmiden* (1899) = Rothstien, *Die Dynastie der Lahmiden in al-hira* (Berlin: 1899).

Scher, *Histoire nestorienne* = A. Scher, *«Histoire nestorienne inédite (chronique de Se'ert), in:* **Patr. Or.**

Shahid, *Byzantium* (1984) = Irfan Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century* (Dumbarton Oaks, Washington: 1984).

Trimingham, *Christianity* (1990) = J.S. Trimingham, *Christianity among Arabs in Pre-Islamic Times* (Librairie du Liban, Beyrouth: 1990).

ب – الكتب العربيّة

الأصفهاني، الأغاني = أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، (طبعة القاهرة: ١٩٢٧).

البلاذري، فتوح = البلاذري، فتوح البلدان، (طبعة دي كويه، لايدن: ١٨٦٣-١٨٦٦).

الطبري، تاريخ = الطبري، تاريخ الرسل والملوك، (طبعة دار المعارف بمصر، القاهرة: ١٩٦٠-١٩٦١).

المسعودي، مروج = المسعودي، مروج الذهب، (طبعة دي ميناړ ودي كورتيه، باريس: ١٨٦٤).

ياقوت، معجم = ياقوت الحموي، معجم البلدان، (طبعة دار صادر، بيروت: ١٩٥٦).

ج – المجموعات

C.S.C.O. = *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (Louvain: 1903 ss).

D.H.G.E. = *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique.*

E.I.2 = *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition (Leiden, Brill).

P.G. = J.P. Migne, éd., *Patrologia Graeca.*

Patr. Or. = *Patrologia Orientalis.*



تبيّن هذه الخارطة مدن القوافل الرئيسيّة في غرب شبه الجزيرة العربيّة وبلاد ما بين النهرين قبل نشأة الإسلام. ونرى فيها المراكز المسيحيّة العربيّة الثلاثة الرئيسيّة: الحيرة (اللخميّون)، والجابيه (الغساسنة)، ونجران (بنو حارث).

Source: Shahid, *Byzantium* (1984).

١. بداية المسيحيّة في الحيرة

تبعًا للتقاليد، دخلت المسيحيّةُ الحيرةَ[١] وبلادَ ما بين النهرَين على عهد ملك الحيرة امرؤ القيس الأوّل اللخميّ[٢]، الذي حكم من ٢٨٨ إلى ٣٢٨. غير أنّ وثائق قديمة أهمّها الروايات عن القدّيسين أدّاي وماري[٣]، تفيد أنّ تلك الأصقاع عرفت المسيحيّة في منتصف القرن الثاني، ولربّما في أواخر القرن الأوّل. ويجب ألّا نستبعد تأثّر سكّان الحيرة العرب بالمسيحيّة التي انتشرت في بابل[٤] وحتّى في بلاد فارس، على الرغم من اضطهاد ملوك الساسانيّين المسيحيّين[٥]. فمنذ عهد مؤسّس السلالة

---

(١) إنّ كلمة «الحيرة» قريبة من الكلمة السريانيّة «حِرْتّا»، وتعني مضربَ الخيام. لا نجد لفظة «حيرة» في اللغة العربيّة التقليديّة، ولكنّ الروايات الأسطوريّة حول نشأة المدينة، التي يلخّصها ياقوت (معجم، ص ٣٢٨-٣٣١)، تفيد المعنى الذي ذكرناه. لن نتطرّق في هذه الدراسة لا إلى أصل مدينة الحيرة، ولا إلى سلالات ملوكها، إلّا بقدر ما يتّصل الأمر بموضوعنا. راجع في شأن اسم «الحيرة»:
Beeston, in: **E.I.2**, vol. III (1971), p. 478-479; Shahid, *Byzantium* (1984), p. 490-498.

(٢) مؤسّس السلالة اللخميّة هو عمر بن عدي (الربع الأخير من القرن الثالث)، وابن أخ الملك جُذَيمَه. وعدي هو مَن اتّخذ من الحيرة عاصمة، وانطلق منها في حملات في شبه الجزيرة العربيّة. خلفه ابنه امرؤ القيس الذي حمل لقب «ملك جميع العرب». كانت أمّ امرؤ القيس أزديّة، وزوجته، والدة عمر، أميرة غسّانيّة. راجع: المسعودي، مروج، ج ٣، ص ١٩٩. راجع في شأن السلالة اللخميّة:
Irfan Shahid, in: **E.I.2**, vol. V, p. 636-638.

(٣) راجع:
Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, 1.13, in: P.G., cf. Murphy, in: *New Catholic Encyclopaedia*, t. I, p. 123; H. Rahner, in: *Lexicon für Theologie und Kirche2*, t. I, p. 136.

(٤) كان في بابل، ابتداءً من أواخر القرن الثالث، أسرى مسيحيّون أُعتقلوا في أراضي الإمبراطوريّة الرومانيّة إبّان حكم هُرمُز الأوّل الساسانيّ (٢٧١-٢٧٣). ونظرًا إلى مجاورة بابل والحيرة، لم تتأخّر المسيحيّة بالوصول إلى هذه. راجع:
Labourt, *Christianisme* (1904), p. 19; Le Quien, *Oriens* (1958), t. II, col. 1078.

(٥) تشهدُ أعمالُ الشهداء الفرس وتاريخُ كنيسة فارس والمدائن (أي سلوقية وقطسيفون) أنّ المسيحيّة انتشرت في تلك البلاد، على الرغم من اضطهاد الساسانيّين. لذا، من غير المستبعد أن تكون الحيرة عرفت انتشارًا مسيحيًّا انطلاقًا من بلاد فارس. راجع:
Sozomen, *Histoire ecclésiastique*, 2. 9-14; cf. *New Catholic Encyclopaedia*, t. XI, p. 148.

الساسانيّة أردشير (٢٤١-٢٦٦)، كان في الحيرة مسيحيّون أُطلق عليهم اسمَ «عباد»[٦].

لم يكن امرؤ القيس الأوّل مسيحيًا، والآثار المتوفّرة، ولا سيّما نقش قبر الملك في النمّارة[٧]، لا تأتي على ذكر الأوضاع الدينيّة في

---

(٦) يمكن تصنيف سكّان الحيرة، في زمن أردشير، إلى فئات ثلاث: أوّلًا، التنوخيّون، وهم عرب انتموا إلى قبائل عديدة قبل أن ينصهروا ليؤلّفوا القبيلة التي حملت اسمهم، ويؤسّسوا مدينة الحيرة. ثانيًا، العباد، وهي لفظة تعني المسيحيّين (عباد الربّ أو عباد المسيح) من سكّان الحيرة الذين انتموا إلى قبائل متعدّدة، منها تميم ولخم وأزد وغيرها. وتبعًا للطبري، أُطلق عليهم اسم العباد لكي يُميّزوا عن الوثنيّين. ثالثًا، جماعات من قبائل عربيّة متنوّعة قصدوا الحيرة لأكثر من سبب، ربّما أهمّها البحث عن مورد رزق في منطقة اشتهرت بخصب أرضها. راجع: طبري، تاريخ، ج ١، ص ٦٠٩-٦٢٨.

(٧) يمثّل نقش النمّارة (تقع بين البصرة ودمشق) المحفوظ في متحف اللوفر، الذي اكتشفه Macler et Dussaud، ونُقش بالحرف النبطيّ عام ٣٢٨، مرجعًا تاريخيًا قيّمًا. جاء فيه: «هذا هو قبر امرؤ القيس بن عمر، ملك جميع العرب، الذي عصب التاج، وأخضع قبيلتي أسد ونزار وملوكهما، الذي شتّت محدج MHDJ إلى اليوم، الذي انتصر في حصار نجران مدينة شمّار، الذي أخضع قبيلة معاد، الذي أوكل إلى أبنائه القبائل ونظّم هذه خيّالة للرومان. لم يبلغ ملك مجده إلى هذا اليوم. توفّي عام ٢٢٣، في اليوم السابع لكسلول. لتسدْ السعادةُ ذريّته»، راجع: Shahid, *Byzantium* (1984), p. 31-32

قد يُطرح السؤال عن السبب الذي جعل ملكًا من حلفاء الفرس يُدفن في النمّارة الواقعة في الأراضي الرومانيّة؟ يرى هشام بن الكلبي أنّ السبب هو اعتناق امرؤ القيس المسيحيّة (الطبري، تاريخ، ج ١، ص ٥٣). ولكنّ هذا الاحتمال ضعيف لأنّ النقش لا يحمل أيّة إشارة مسيحيّة، كما نفتقر إلى أيّ دليل تاريخيّ جازم حول هذا الشأن. ولعلّ السبب الذي حدا بامرئ القيس إلى تغيير سياسته تجاه الفرس هو نزاعه مع الملك شابور الذي لم يعتبر مقام أمير الحيرة في غزواته التي طالت عرب الجزيرة. راجع: Shahid, *Byzantium* (1984), p. 34

كما يقدّم شهيد (المرجع نفسه، ص ٣٢-٤٥) تحليلًا وافيًا لهذا النقش.

من مكان آخر، يسمح هذا النقش بأن ندقّق في صحّة المعلومات عن سلالة اللخميّين التي نقلها الطبري عن هشام بن الكلبيّ، الذي أحصى من موت امرؤ القيس بن عمر إلى موت النعمان الأوّل بن امرؤ القيس تسعين سنة. فموت النعمان كان حوالى ٤١٨. وفي الحقبة التي فصلت بين وفاة الرجلين، مَلَكَ: عمر بن امرؤ القيس (٣٢٨-٣٥٨)، ودخيل على السلالة هو أوس بن قلّام العماليقيّ، اغتصب العرش ودام حكمه حتّى حوالى العام ٣٨٠. ثمّ عادت السلالة اللخميّة إلى الحكم مع امرؤ=

الحيرة. ولكن من المؤكّد أنّ الملك المذكور حافظ على الرعايا المسيحيّين في منطقة حكمه.

وفي زمن الجاثُليق تومَرصَه (٣٦٣-٣٧١)، شُيّد دير مار عبديشوع النسطوريّ، الذي يقع على بعد ثلاثة أميال من الحيرة[٨]، ولعلّه أقدم دير نسطوريّ في تلك النواحي. على أنّ هنالك مَن يعتقد أنّ المدعوّ يونان،

=القيس الثاني، الذي دُعي «البدء» أو «الأوّل»، بما أنّه مؤسّس السلالة الثانية (٣٨٠-٣٨٨ أو ٤٠٥)، وخلفه ابنه النعمان الأوّل الذي كان يُكنّى بـ«الأعور» و«الأكبر» (٣٨٨ أو ٤٠٥-٤١٨). راجع في شأن أسباب الاختلافات في تحديد بعض التواريخ:
Trimingham, *Christianity* (1990), p. 158; Aigrain, *Arabie* (1922), col. 1221.

(٨) راجع: Trimingham, *Christianity* (1990), p. 189
يذكر إغران، مستندًا إلى السمعاني، أنّ الدير أسّسه أحد تلاميذ مار عبدا في ظلّ حكم النعمان. راجع: Assemani, *Bibl. Or.*, t. III b, p. 60, 598, 870-871; cf. Aigrain, *Arabie* (1922), col. 1223.
غير أنّ رأي ترمينغهام هو الأصوب في نظرنا بسبب عدم الوضوح في تحديد تاريخ وصول النعمان إلى الحكم. من ناحية أخرى، من المحتمل أن يكون رؤساء هذا الدير قد حملوا جميعًا لقب «أسقف». أمّا في شأن عبديشوع، فأصله من ميزين Mésène. وثمّة رواية خرافيّة تفيد أنّه كان يدرس في دير قُوني، وذهب في أحد المرّات إلى نهر دجلة ليستقي، فالتقى هنالك بعض النسوة اللواتي استحلفنه لكي يملء أجرارهنّ، ففعل. وعندما اتُّهم بأنّه تأخّر في العودة إلى الدير، روى لرئيسه ما حدث، فأمره هذا أن يدخل أتونًا ملتهبًا. فرسم الطوباويّ عبديشوع إشارة الصليب على جسمه وعلى اللهيب، ودخلَ النار على مرأى من جميع إخوته. فخمدت اللهب للوقت، ولم تمسّ حتّى ثيابه. ولكيما يتحاشى اعتبار إخوته له أنّه استحقّ تلك المعجزة، هرب ليلًا. ثمّ شيّد ديرَين وأهدى الكثيرين إلى الإيمان. وحينما كان يُكرم في مكان، كان يهرب منه إلى مكان آخر. ورسمه الجاثُليق تومرصّه أسقفًا، ولكنّه هرب في الليل قاصدًا جزيرة في البحرين حيث عاش متوحّدًا وعمّد السكّان وشيّد ديرًا. وفي أحد الأيّام طرد شيطانًا وحكم عليه أن يحمل حجرًا إلى صحراء أبناء إسماعيل. فنفّذ الشيطان الأمر وعاد يقول للقدّيس: «حملت الحجر إلى المكان الذي عيّنته لي، ووضعته على بعد ثلاثة أميال من مدينة الحيرة التي تقع على مدخل الصحراء». وفي الليلة اللاّحقة، شاهد القدّيس رؤية أمرته أن يذهب إلى الحيرة ليبني ديرًا في المكان الذي وُضع فيه الحجر، فذهب. راجع:
Nau, *Arabes chrétiens* (1933), p. 39-40.
لا شكّ أنّ الحجر المشار إليه يشير إلى العادة القبليّة القديمة التي كانت تقتضي بوضع حجر أو مسلّة يُسكب عليها زيت في الأماكن المقدّسة. راجع: تكوين ١٣/١٨، و٢١/ ٣٣، و٢٨/ ١٠-٢٢، إلخ.

ربّما كان تلميذ مار أوجينُس، أسّس ديرًا في أنبار إبّان عهد البطريرك بربشمين الذي توفّي عام ٣٤٦[٩]. إنّ وجود دير يحمل اسم يونان في أنبار أمر مؤكّد، ولكنّ تأسيسه تمّ حوالى ٥٤٠ على يد مسيحيّ من الحيرة اسمه عبد المشيح[١٠].

٢. المسيحيّة في ظلّ حكم النعمان الأوّل (٣٨٨ أو ٤٠٥–٤١٨)

في ظلّ حكم النعمان الأوّل، كان في الحيرة، عام ٤١٠، أسقف اسمه هوشع، شارك في أعمال مجمع سلوقية الذي أسّس علنيًّا الكنيسة النسطوريّة ونظّمها. وقد وقّع الأسقف المذكور على وثائق المجمع. غير أنّ أبرشيّته لم تُدرج في لائحة الأبرشيّات التي أعاد المجمع تقسيمها[١١].

أمّا النعمان الأوّل، فقد أظهر سياسة حذرة تجاه المسيحيّين في البدء، ثمّ أبدى تعاطفه معهم، وأذن لهم في بناء الكنائس، بل لعلّه ساهم هو نفسه في بناء كنيسة في الحيرة عام ٤١٣. وتبعًا لإحدى الروايات الأسطوريّة، بدّل الملكُ موقفه نتيجة تراائي القدّيس سمعان العموديّ له في أعقاب منعه مواطنيه المسيحيّين من الحجّ إلى عمود القدّيس، فيحول دون اتّصالهم بالرومان، أعداء حلفائه الفرس[١٢]. مهما يكن من أمر صحّة هذه

---

(٩) راجع:
Assemani, *Bibl. Or.*, t. III, p. 866-867; Labourt, *Christianisme* (1904), p. 306.

(١٠) على خلاف ما اعتقده بعضهم، عبد المشيح هو مَن أنشأ الدير، لا مَن رمّمه فقط.
راجع: Assemani, *Bibl. Or.*, t. III, p. 198; b, p. 718
من ناحية أخرى، لمزيد من المعلومات في شأن هندسة كنائس الحيرة القديمة، راجع: D. Talbot Rice, «The Oxford Excavations at Hira», *Ars Islamica*, I (1943) 51-73.

(١١) أُطلق على السينودس المذكور اسم «سينودس مار إسحق»، ووقّع وثائقه ثمانية وثلاثون أسقفًا. راجع: Chabot, *Syn. Or.*, p. 274-275 et 616

(١٢) تبعًا لسيرة القدّيس سمعان العموديّ، التي كتبها بالسريانيّة سمعان ابن أبرلون وبرحتار ابن أودَن (ينسبها السمعانيّ إلى Kouzma ou Cosmas, cf. *Bibl. Or.*, t. I, p. 247-248)، أنّ القدّيس تراءى لنعمان في إحدى الليالي ووبّخه بشدّة. ويُقال إنّ الملك روى الحادثة لضابط رومانيّ اسمه أنطيوخُس، ابن سابيْنُس حاكم دمشق،=

الرواية، فلا شكّ أنّ النعمان أدرك أنّ اعتناق المسيحيّة لا يؤثّر في ولاء عرب مقاطعته له ولحلفائه الفرس[١٣].

٣. المسيحيّة في ظلّ حكم المنذر الأوّل (٤١٨-٤٣٣)

آزر المنذرُ الأوّل، ابن النعمان، الجيشَ الفارسيّ في معاركه مع الرومان وحلفائهم[١٤]، وقام بدور رائد في تأمين وصول بهرام الخامس غور، الذي نشأ في بلاط الحيرة، إلى العرش الفارسيّ عام ٤٢٠، كما

=الذي التقاه في الصحراء في زمن هدنة، وأنطيوخُس هو مَن قصّها على الرواة الذين أضافوا أنّ النعمان لم يعتنق المسيحيّة خوفًا من ملك الفرس أزدجرد الأوّل، وأنّ كلّ ذلك حدث بين العام ٤١٣ (لم يكن القدّيس قد اعتزل على عموده قبل هذا التاريخ) والعام ٤١٨، تاريخ وفاة النعمان. وثمّة رواية أخرى تفيد أنّ النعمان هجر قصره في الليلة اللّاحقة لتراائي القدّيس له، ولم يره مذ ذاك الحين أحد. ولربّما يعود أصل هذه الرواية إلى الشاعر المسيحيّ الحيريّ عدي بن زيد، الذي نظّم قصيدة في سجنه حوالى العام ٦٠٠، ذكر فيها تلك الرواية. ولكن تجدر الإشارة إلى أنّ قصيدته تلك فلسفيّة أكثر منها تاريخيّة. راجع: Rothstein, *Lahmiden* (1899), p. 66-67 على أنّ ما يمكن استخلاصه من هاتَين الروايتَين هو أنّ النعمان عامل المسيحيّين بالتسامح.

(١٣) ثمّة رواية ثانية، يوردها السمعانيّ، عن اهتداء النعمان إلى المسيحيّة، تُدرج في سياق الروايات الخرافيّة الكثيرة والمتشابهة التي شاعت بين قبائل العرب في ذلك الزمان: «والنعمان ابن المنذر، ملك العرب، كان شديد التمسّك بدين الحنفاء (يجب أن تُفهم كلمة حنيف هنا بمعناها السريانيّ، أي الوثنيّ، لا بمعناها المسلم)، يعبد العوزى وهو كوكب الزهرة. فلحقته ضربة من الشيطان، ولم ينفعه كهنته بشيء. فشفاه شمعون (= سمعان) أسقف الحيرة، وصبريشوع، أسقف لاشوم، وإيشوع زخّا الراهب. فتنصّر واعتمد ولداه، المنذر والحسن، بعده. وكان الحسن أشدّهم تمسّكًا بالنصرانيّة، وكان لا يمانع تقدّم المساكين إليه إذا دخل البيعة (= الكنيسة)»، راجع: Assemani, *Bibl. Or.*, t. III, p. 109

(١٤) هجر أحد القادة العرب الملقّب بـ«الحارث» الحدود الفارسيّة، ولجأ إلى فلسطين حيث اعتمد وأتباعه، وأصبح لاحقًا الأسقف بطرس. وقد تمّ ذلك في أعقاب اضطهاد شنّه الكهنة المزديّون، في نهاية عهد يزدجرد الأوّل (٤١٩)، على المسيحيّين. وعندما رفضت السلطات الرومانيّة تسليم المسيحيّين الفارّين إلى الفرس، نشبت المعارك. راجع في شأن تلك الوقائع:
- Socrate, *Histoire ecclésiastique*, VII, 18, in: P.G. t. LXVII, col. 777; Theophanes, *Chronographia*, éd. J. Classen, Bonn, I, 132; cf. Trimingham, *Christianity* (1990), p. 190.

دعمه في حملته بهدف اجتياح سورية والاستيلاء على أنطاكية. غير أنّ الجيش الرومانيّ العربيّ شتّت جيوشهما قرب الفرات عام ٤٢٢، فسارعا إلى عقد الصلح.

على أثر تلك الحروب، قام المنذر بدور رائد في إحلال السلام بين بهرام، ملك فارس، والكهنة المزديّين الذين عارضوه. أمّا في شأن الكنيسة، التي تحسّنت أوضاعها، فقد عُقد سينودس في مَرْكَبْتَه[١٥] عام ٤٢٢، دعا إليه دَديشوع، جاثُليق سلوقية، الذي أراد تقديم استقالته، وقد شارك في السينودس أسقف من الحيرة اسمه سمعان. صدر عن ذلك السينودس القرار الشهير الذي يمنع تدخّل الآباء الغربيّين في شؤون كنيسة فارس، ويحرّم اللجوء إلى بطريرك أنطاكية لنقض قرارات الجاثُليق.

على الأرجح أنّه ملك بعد المنذر ابناه، النعمان الثاني (حوالى ٤٣٣-٤٥٢)، والأسود (حوالى ٤٥٢-٤٩٢)، الذي لا نعرف عنهما الكثير، ولا عن المسيحيّين في ظلّ حكمهما. ولكنّ المعلومات المتوفّرة تفيد أنّ الأسود تزوّج إحدى بنات عمر بن حُجْر، رئيس اتّحاد الكندة. وفي عهده، جرت محاولة لتعيين الحدود بين مقاطعات الرومان والفرس (٤٨٥-٤٨٦)، في أعقاب غزوات متبادلة قامت بها القبائل. فأُلّفت لجنة، شارك فيها الأسود نفسه ودوق رومانيّ ومرزُبان فارسيّ وبرصَومَه النسطوريّ أسقف نصيبين، عيّنت الحدود وأضرمت معاهدة[١٦].

---

(١٥) لم يحدّد موقع تلك المدينة بعد، ولعلّها «مَبركته» حيث دفن الشهيد جاورجيوس عام ٦١٥، والقرية من سلوقية. وُصفت تلك المدينة بمدينة «الطّبايه»، مثلما وُصفت الحيرة، أي مدينة العرب الرحّل. ولا شكّ أنّ قسمًا من سكّانها كان مسيحيًّا، ولذا اختارها الجاثُليق مكانًا لعقد السينودس. أمّا تاريخ انعقاده، الذي ظنّ بعضهم أنّه ٤٣٠، فيحتاج إلى تحديد. شارك في السينودس، الذي حمل اسم دَدِيشوع، ستّة وثلاثون أسقفًا، تقدّموا في بداية اجتماعهم توسّلًا إلى الجاثُليق لكي يعود عن استقالته، راجع:
Guidi, *Zeitschr. Der deutschen morgenland. Gesellschaft*, t. XLIII, p. 410, et d'après lui par Rothstein, *Lahmiden* (1899), p. 23-24; cf. Chabot, *Syn. Or.*, p. 285 et 611.

(١٦) Trimingham, *Christianity* (1990), p. 191

وفي الواقع، لقد خلقت الحروبُ المستمرّة بين الفرس والبيزنطيّين جوًّا مؤاتيًا لتأجّج الخلافات والغزوات المتبادلة بين القبائل العربيّة المناصرة للطرفَين. وثمّة رسالة بعث بها أسقف نصيبين برصَومَه، عام ٤٨٤، إلى الجاثُليق النسطوريّ أكاسيُس تعطي صورةً جليّةً عن حقيقة الأوضاع[١٧].

وفي وقت لاحق أسر الفرسُ الأسودَ، ربّما بسبب تمرّده عليهم، فتسلّم الحكم بعده أخوه المنذر الثاني (٤٩٢-٥٠٠)[١٨].

أ - الأسقف سمعان

كان لمسيحيّي الحيرة، في ظلّ حكم المنذر الثاني، أسقف اسمه سمعان، غير الأسقف سمعان الذي ذُكر في العام ٤٢٤، لأنّ هذا ما كان

---

(١٧) «إنّنا نعيش في بلاد (نصيبين)، كثر الذين يحسدونها من دون أن يعرفوها، والذين لا يريدون لها الاستقرار، كما أنّ العوائق في وجه ازدهارها متعدّدة، ولا سيّما في الوقت الراهن. فمنذ ستين ونحن نعيش حالة قحط ونقص في الأشياء الأساسيّة. وجماعات قبائل الجنوب تجمّعت فيها، وبسبب كثرة أولئك القوم ووقّرت مواشيهم، فقد خرّبوا قرى السهل والجبل ونهبوها، وتجرّأوا على نهب الناس والحيوانات، حتّى في الأراضي اليونانيّة. وقد جمع اليونانيّون جيشًا كبيرًا على الحدود، يرافقه عربهم، وطالبوا بتعويض عمّا ألحقه العرب التابعين للفرس في أراضيهم. فاحتواهم الحاكم الفارسيّ في نصيبين بحكمته، واقترح أن يجمع زعماء العرب الفرس ويستعيد منهم الغنائم والأسرى، ما أن يعيد العرب اليونانيّون المواشي والأسرى التي أخذوها في غزواتهم المتعدّدة في بلاد بيت غرماي وأديابن Beit Garmaï et Adiaabène ونينوى، ومن ثمّ يعيّنون الحدود بواسطة معاهدة حتّى لا تكرّر هذه المساوئ وسواها. وفي أثناء المحادثات، ذهب القائد اليونانيّ وضبّاطه الكبار حتّى إلى نصيبين ليزوروا الحاكم الفارسيّ. فاستقبلهم استقبالًا كريمًا. ولكن إذ كانوا يأكلون معًا ويشربون ويتسلّون، بلغهم أنّ أربعمائة خيّالًا عربيًّا فارسيًّا هاجموا قرى بعيدة في الأراضي اليونانيّة ونهبوها. فاتّهم اليونانيّون الحاكم الفارسيّ بأنّه أوقعهم في فخّ، ومنذ ذلك الحين بقيت الأوضاع على حالها...».
راجع: Chabot, *Syn. Or.*, p. 532-534

(١٨) يذكر هشام أنّ المنذر الثاني اعتلى العرش في ٤٨٢، ولكن يجب تصحيح هذا التاريخ بسبب وجود فارق عشر سنوات. ذلك بأنّ الأحداث التاريخيّة التي يسردها هشام تُظهر نقصًا لمدّة عشر سنوات حتّى ملك النعمان الثالث. راجع: Aigrain, *Arabie* (1922), col. 1223.

ليعمّر كلّ تلك السنين. شارك سمعان «الثاني» في مجمع سلوقية الذي ترأسه الجاثُليق أكاسيُس، ووقّع على وثائقه التي كرّست النسطوريّة عقيدة للكنيسة الفارسيّة، وأرغمت على زواج الكهنة والشمامسة، باستثناء الرهبان والراهبات[١٩].

وفي الواقع، اعتنق مسيحيّو الحيرة، بوجه الإجمال، النسطوريّة، كما تدلّ عليه أعمال المجامع اللّاحقة، ويذكره المسعوديّ[٢٠].

ب - الأسقف إلياس

عُقد في تشرين الثاني ٤٩٧، سينودس آخر في سلوقية ترأسه الجاثُليق بَبّي، وشارك فيه إلياس أسقف الحيرة. جدّد المجتمعون تمسّكهم بالقرارات التي سبق أن اتُّخذت عام ٤٨٦، مشدّدين على امتيازات جاثُليق سلوقية. وهذا يبيّن ثبات أساقفة الحيرة على الإيمان النسطوريّ[٢١].

٤. النعمان الثالث (٥٠٠-٥٠٣)

خلف النعمان الثالث بن الأسود، عمّه المنذر، وحفلت ولاية حكمه، التي دامت أربع سنوات، بالحروب مع الرومان، وهي حروب اتّخذت في البدء شكل غزوات[٢٢]، ثمّ تحوّلت مع قبّاد، ملك الفرس

---

(١٩) لا نعلم هل شارك سمعان «الثاني» في المجمعَين اللذين انعقدا قبل مجمع عام ٤٨٦. فقد عُقد مجمع في بيت لبَّت Beit Lapat في نيسان ٤٨٤. ولكن بين الأساقفة الذين أبلغهم برصّومه أنّه رفض المجمع، وبين أولئك المؤيّدين له، نقرأ اسم سمعان. إضافة إلى ذلك، لا نعلم هل كان أحدهما أسقف الحيرة أم لا. أمّا مجمع بيت إدراي Beit Edraï، فلا نملك أسماء جميع المشاركين في أعماله. راجع: Chabot, *Syn. Or.*, p. 299, 301, 306, 531.

(٢٠) راجع: المسعودي، مروج، ج ٢، ص ٣١٤ و٣٢٨.

(٢١) بلغ عدد الأساقفة المشاركين، بمَن فيهم الجاثُليق، ستّة وثلاثين أسقفًا، راجع: Chabot, *Syn. Or.*, 310-311, 315.

(٢٢) بدأت الحرب كغزوات تمكّن أوجينُس حاكم إقليم الفرات من ردعها، وأنزل هزيمة بالعرب أتباع الفرس على ضفاف الفرات. راجع: Rothstein, *Lahmiden* (1899), p. 70.

(٤٨٨-٥٣٠)، إلى حرب حقيقية[٢٣]. وقد حارب النعمان، الذي كان في عداد رجاله مسيحيّون، إلى جانب سيّده الفارسيّ، وأخذ على عاتقه مهمّة مهاجمة حرّان والرّها، فدمّرهما وسبى عددًا كبيرًا من سكّانهما. وفي أثناء غيابه وجيشه عن مقاطعته، أقدم عرب قريبين من غسّان ومن ثعالبهم، على مهاجمة قافلة كانت تتّجه إلى الحيرة، فسطوا عليها، الأمر الذي أثار جنون النعمان. وثمّة رواية أخرى تفيد أنّ الثعالبة هاجموا الحيرة، فدخلوها ونهبوها، فاضطرّ عرب النعمان إلى العودة، وكان ذلك على الأرجح في تشرين الأوّل ٥٠٢[٢٤].

أمّا النعمان، الذي توفّي متأثّرًا بجرح أُصيب به في معركة خابور بالقرب من قرقيسية، فالروايات تعدّدت واختلفت في شأن موقفه من المسيحيّين. فثمّة رواية تُظهره بعيدًا كلّ البعد عن تسامحه معهم. فإبّان محاصرته الرّها، أنصح له ضابط مسيحيّ في جيشه عن استحالة دخول المدينة بسبب وعد قطعه السيّد المسيح نفسه. فأخذ النعمان للوقت يوجّه التهديدات إلى سكّان المدينة، ويلعن ويجدّف على المسيح، حتّى آل به غضبه إلى تفتّح جرحه ثانية، فمات يترف دمًا عام ٥٠٣[٢٥].

وهنالك رواية ثانية تبيّن أنّ النعمان كان يشارك في صلوات أيّام الآحاد في دير إلى جنوب الحيرة يحمل اسم ابنته «اللجّة»، وإن لم يكن قد تعمّد هو نفسه[٢٦].

---

(٢٣) لقد افتعل قوّاد، ملك الفرس، تلك الحرب ليبلغ هدفَين: الأوّل، أن ينتقم من الإمبراطور أنسطاس الذي رفض أن يمدّه بالعون المالي، والثاني، أن يثبّت هيبته تجاه أشراف قومه بعد أن خلعه أخوه زَمَسْب عن العرش لمدّة سنتين.

(٢٤) راجع:
Josué le Stylite, *Chronique*, L-LII, LVII, édit. Wright (1882), p. 38-40 et 45.

(٢٥) راجع:
Josué le Stylite, *Chronique*, LVII-LVIII, édit. Wright (1882), p. 46-47.

(٢٦) أبو عبيد البكري، معجم ما استعجم، طبعة صقاع، ٤ أجزاء، القاهرة: ١٩٤٥-١٩٥١، ج ٢، ص ٥٩٥-٥٩٧، وياقوت، معجم، ج ٢، ص ٥٣٠-٥٣١.
أمّا في شأن الدير، فقد أنشأه كاهن من الحيرة اسمه بر سَهْدي، يُقال إنّه مَن عمّد مار آبا. راجع: Scher, *Histoire nestorienne*, t. VII, p. 155 et 170

عيّن قوّاد أبا يَعْفُر بن عَلْقَمَة بن عدي خليفةً للنعمان، وهو من اللخميّين المسيحيّين، ولكن لم يتمّ إلى العائلة الحاكمة. وتبعًا لياقوت، هو أبو يعفر مَن أنشأ الدير الذي يحمل اسمه(٢٧). دام حكمه سنتَين، ثمّ انتقل العرش ثانية إلى السلالة مع المنذر الثالث.

٥. المنذر الثالث (٥٠٥-٥٥٤)

تميّز زمن حكم المنذر الطويل بكثرة الحروب، وإن كان قد بدأ بإضرام معاهدة سلام بين البيزنطيّين والفرس. كانت والدة المنذر الثالث مسيحيّة، عُرفت باسم ماء السماء، كما تزوّج هو نفسه مسيحيّة هي هند ابنة الحارث الكنديّ، شيّدت ديرًا في الحيرة في ظلّ حكم ابنها عمر.

تبعًا لبعض المؤرّخين، اعتنق المنذر المسيحيّة الأرثوذكسيّة في العام ٥١٣. وقد أرسل إليه ساويرُس الأنطاكيّ أسقفَين مونوفيزيَّين علّهما يستميلانه إلى إيمانهما، غير أنّهما فشلا في مهمّتهما.

يُروى أنّ الملك أصغى إليهما، ثمّ تظاهر بالكآبة لأنّه سمع مَن يقول إنّ ميخائيل رئيس الملائكة مات. فسارع الأسقفان يطمئنانه إلى أنّ رئيس الملائكة لا يخضع لسلطان الموت. فعقّب الملك حينذاك عليهما بقوله إنّه كم بالأحرى لا يمكن التسليم بأنّ ألوهيّة المسيح، المتّحدة بإنسانيّته بطبيعة واحدة، قد ماتت على الصليب(٢٨).

= وقد دَفن مار آبا تلميذٌ اسمه قيوري الزّهويّ أنشأ مدرسة في دير أقامه حول قبره، اسمه دير الأسكون. راجع: ياقوت، معجم، ج ٢، ص ٤٩٤ و٤٩٨؛ أيضًا: Scher, *Histoire nestorienne*, t. VII, p. 170-171, XIII, p. 546-550.

(٢٧) ياقوت، معجم، ج ٢، ص ٥٢٤.

(٢٨) لم يكن جواب الملك جديدًا، ولا يمكن أن يُنسب ابتكاره إليه. فقد بيّن الباحث غويدي أنّه بعد العام ٥١٣ بقليل، كتب فيلوكسين المنبجي رسالة إلى رهبان تيليدا Téléda ضمّنها جواب الملك، وقدّمها كعقيدة مألوفة، ولم يأتِ لا على ذكر الملك، ولا الظروف التي ولد فيها ذلك الردّ. راجع؛ *Zeitschrift der deutschen morgenland. Gesellschaft*, t. XXXV, p. 142-146, et Théodore le Lecteur, *Histoire ecclésiastique, II, 35, in:* P.G., t. LXXXVI, col. 204; cf. Aigrain, *Arabie* (1922), col. 1226.

من المستبعد أن يكون المنذر مسيحيًّا أرثوذكسيًّا، لا نسطوريًّا، فذلك يخالف معتقد رجال الدين المسيحيّين الرسميّين في الحيرة. إضافة إلى ذلك، نستطيع أن نشكّ حتّى في انتماء المنذر إلى المسيحيّة بسبب أعماله التي سيأتي الكلام عليها لاحقًا. فالمثبّت تاريخيًّا هو أنّ المنذر أظهر سياسة تسامح تجاه المسيحيّين في بداية عهده، وأذن بتشييد الكنائس، كما ذكر أبو الفدى(٢٩)، وشجّع النسطوريّة.

أ - محاولات إدخال المونوفيزيّة الحيرة

أمّا في شأن محاولات إدخال المونوفيزيّة الحيرةَ، فهي، في الواقع، لم تتوقّف. فالمدعوّ سمعان، قبل أن يصبح أسقف بيت عرشم، بشّر بالمونوفيزيّة في الحيرة، وسجّل نجاحًا محدودًا، كما شيّد بعض الكنائس. ثمّ توجّه إلى بلاد فارس حيث لاقى نجاحًا أكبر ممّا لَقِيه في الحيرة، إلّا أنّ نشاطه تضاءل بعد أن بلغ ملك الفرس أنّ المونوفيزيّة محاولة بيزنطيّة تهدف إلى النيل من النسطوريّة الفارسيّة، لا سيّما وأنّ بيزنطية طالما اعتبرت النسطوريّة هرطقة.

وإضافة إلى نشاط المجادل سمعان، قام بعض رهبان أميدا Amida المونوفيزيّين، الذي شتّتهم اضطهاد بيزنطية، بالتبشير بمعتقدهم في شبه الجزيرة، وبلغ بعضهم أقصى الجنوب (٥٢٠-٥٢١). وفي الحقيقة، تدفّق عدد كبير من الرهبان المونوفيزيّين على منطقة الحيرة عقب اضطهاد يُسطينُس الأوّل، فخيّرهم الجاثُليق شيلا (٥٠٣-٥٢٧) بين تبنّي النسطوريّة أو الرحيل. وبالرغم من دعم الحجّاج بن قيس، أحد أصدقاء المنذر، لهم، فقد أُكرهوا على اعتماد الحلّ الثاني، فارتحلوا إلى نَجران(٣٠).

---

(٢٩) يذكر أبو الفدى أنّ المنذر تنصّر وبنى العديد من الكنائس الرائعة. ولربّما استقى معلوماته، التي أوردها في مؤلّفه الجغرافية (طبعة رينو، باريس: ١٨٨٩، ص ٢٩٦)، من الإدريسيّ. والغريب أنّ أبا الفدى لا يأتي على ذكر شيء من هذا القبيل في مؤلّفه تاريخ ما قبل الإسلام.

(٣٠) تفيد بعض الروايات أنّ الجاثُليق شيلا خيّر الرهبان أيضًا أن يناظروه، ولكنّ المونوفيزيّين رفضوا اقتراحه. إلّا أنّ شيلا، رغبة منه في أن يساير المنذر،=

وعندما شارف عهد المنذر على نهايته، بُذلت جهود مضنية لترويج المونوفيزيّة في الحيرة، ممّا جعل الجاثُليق مار آبا يمضي السنة الأخيرة من أسقفيّته (توفّي ٥٥٢) وهو يسعى لإعادة بعض مسيحيّي منطقته إلى النسطوريّة[٣١].

ومن جهة أخرى، قدم إلى الحيرة، في أواخر عهد المنذر، أسقف اسمه سرجيوس على بدعة الرؤيويّين المونوفيزيّة[٣٢]، رسمه الأسقف أُترويُس، الذي لم يُرسم تبعًا للأصول، بل من طريق وضع يد جثّة الأسقف بروكوبُس. ولكن يصعب علينا تحديد تاريخ قدوم الأسقف بدقّة،

=عرض على الملك أن يرأس المجادلة أسوة بالملوك الفرس. فطرح شيلا على الرهبان أسئلة بحضرة المنذر، قال: «ما قولكم؟ هل اتّخذ الله الكلمة جسدًا من مريم أم أنّ شخصه الإلهيّ تحوّل إلى جسد؟ وإذا سلّمتم بالاتّحاد الحاصل في المعنى الثاني، مَن يكون الذي بدأ يوجد في الأحشاء، الذي حُبل به، والذي وُلد، والذي عطش، والذي بكى، والذي مات وقبر؟» فلم يكن لديهم ما يجيبون به. على أنّ المونوفيزيّين يروون مجادلة انتصروا هم بها. والملفت في كلّ هذا هو أن نرى الملوك اللخميّين الوثنيّين يُختارون حُكّامًا في مجادلات لاهوتيّة. راجع:
Nau, *Arabes chrétiens* (1933), p. 40-41.

(٣١) تبعًا لتاريخ عَمْر وماري، توفّي هذا الأسقف في الحيرة في ٢٩ شباط ٥٥٢ ودفن فيها، ولكنّ هذه المعلومة ترتقي إلى زمن متأخّر. راجع:
Les chroniqueurs Amr et Mare, *Liber Turris*, édit. Gismondi, t. I, p. 24; t. II, p. 45.
إلّا أنّه على الأرجح أنّ الجاثُليق قد دُفن في الحيرة، لأنّ هنالك رواية ثانية تتكلّم على ذلك. فبحسب تلك الرواية، هدى مار آبا، الذي كان في بلاط خسرو، الكثير من البراطقة (= المونوفيزيّين) إلى الإيمان القويم، الذين قدموا ليروه ويرافقوا ملك العرب الذي أتى يقوم بواجباته تجاه ملك الملوك. وقد أدّت هذه الاهتداءات إلى قيام علاقات قويّة بين مار آبا والحيرة. لذا، بعد موت الجاثُليق بقليل، نقل تلميذه قِيورا جثمانه إلى الحيرة ودفنه فيها. ثمّ، تمّ تشييد دير على قبره. راجع:
Nau, *Arabes chrétiens* (1933), p. 41.
فضلًا عن ذلك، هو قِيورا المذكور مَن أنشأ مدرسة في الحيرة، من تلاميذها الشيخ عبدا، وبّي كاتب الحاكم الفارسيّ على الحيرة، الذي اعتنق الحياة النسكيّة. راجع:
Scher, *Histoire nestorienne*, t. XIII, p. 546-550.

(٣٢) تتفرّع تلك البدعة من بدعة يوليانُس الهليكَرنَسي، وتُختصر عقيدتها بأنّ جسد يسوع كان غير قابل للفساد. ولقد تسبّبت تلك التعاليم بانشقاق داخل الكنيسة المصريّة عقب وفاة البطريرك تيموثاوس الرابع عام ٥٣٦. راجع:
Trimingham, *Christianity* (1990), p. 194.

لأنّنا نجهل تاريخ وفاة بروكوبُس التي كانت بضع سنوات بعد ٥٤٩. قصد سرجيوس بلاد الحميريّين أيضًا، وأمضى فيها ثلاث سنوات روّج في أثنائها تعاليمه التي لاقت قبولًا، ولا سيّما في منطقة نجران. وفي الحقيقة، دامت اليوليانيّة طويلًا في تلك الأصقاع، فتيموثاوس الأوّل يشير في إحدى رسائله عام ٧٨٠ عن عودة ثلاثين كنيسة يوليانيّة إلى النسطوريّة[٣٣].

ب - الكنيسة النسطوريّة

على أثر وفاة الجاثُليق شيلا (٥٢٧)، حصلت أزمة حول مَن يخلفه على كرسيّ سلوقية. وكان الجاثُليق المذكور قد عيّن قبيل وفاته صهره أليشع خليفةً له، إلّا أنّ فريقًا من الأساقفة، من بينهم نرسيس، أسقف الحيرة، رفضوا التعيين، وسمّوا «نرسيس» جاثُليقًا، ومن الممكن أن يكون هذا أسقف الحيرة نفسه. غير أنّ اللوائح لا تأتي على ذكره، ولا على ذكر منافسه. توفّي نرسيس عام ٥٣٥.

وفي المقابل، استمرّت حميّة النساطرة الرسوليّة، وبدت الحيرة مركزًا ينطلق منه المرسلون ليبشّروا القبائل الرحّل ويؤسّسوا الأديار. ففي حوالى العام ٥٤٠، ازدهرت الحياة النسطوريّة الديريّة في منطقة أنبار، التي سبق أن زارها مار آبا، بفضل دير مار يونا الذي رأسه الراهب عبد المسيح الحيريّ[٣٤]. كما كان لدير جبل سنجار، إلى شمال الحيرة، تأثير كبير في نشر النسطوريّة، وقد ازدهر على نحو خاصّ في بداية القرن السابع[٣٥].

---

(٣٣) Letters 27 and 41 of Timothy I: *Epistolae*, ed. O. Braun, in: C.S.C.O. N° 74L Syr. 30 (1914) 102.

(٣٤) راجع: Assemani, *Bibl. Or.*, t. III, p. 198.

(٣٥) يشهد على ازدهار هذا الدير ميثاق رهبان بَر قَيطي، ورسالة الجاثُليق صبريشوع إلى رئيسي ديرين هما بَركيشوع وآبا. راجع: Chabot, *Syn. Or.*, p. 461 et 465.

ج - موقف المنذر الثالث من المسيحيّين

لقد عامل المنذر المسيحيّين، إبّان غزواته المناطق الواقعة تحت سيطرة الرومان (٥١٨ و٥٢٨ و٥٢٩)، بوحشيّة قلّ نظيرها. فقد دمّر الكنائس والأديار ولم يرحم لا الرهبان ولا الراهبات. وثمّة مَن يخبر عن أنّه قدّم لآلهته العوزة ذبائح بشريّة. فقد قرّب لها أميرًا أرمنيًّا، وابن الحارث بن جبله الغسّانيّ عدوّه، الذي أسره وهو يرعى غنمه حوالى ٥٤٥، كما قرّب أربعمائة راهبة أسرهنّ في كنيسة الرسول توما في إيميزا (حمص)، بناءً على شهادة الناسك دادا الذي أُسر هو أيضًا[٣٦]. ولكنّ الذين نقلوا أخبار هذه الفظائع كانوا من خصومه، لذا يجب التعامل مع معلوماتهم بحذر[٣٧]. ولكن من المؤكّد أنّ جيشه لم يوفّر المسيحيّين في غزواته، كما أنّه كان متعبّدًا للعوزة شأن أسلافه.

وثمّة حادثة أخرى تُظهر قلّة تعاطفه مع المسيحيّين، حصلت حوالى العام ٥٢٤، عندما أرسل الإمبراطور يُسطنيانُس إليه بعثةً ضمّت إبراهيم، والد المؤرّخ نونوس، وسرجيوس، أسقف الرُّصافة، والكاهن أبرامُس، ورجال دين آخرين وعلمانيّين، كما كان بينهم سمعان المونوفيزيّ، أسقف بيت عرشام. كان هدف البعثة التفاوض مع المنذر بغية إطلاق سراح قائدين رومانيّين أسرهما في إحدى حملاته. ولمّا لم يجده أعضاء البعثة في الحيرة، جدّوا في إثره حتّى أدركوه في هُفُهُف (الحسّا)، بالقرب من الخليج الفارسيّ. وإبّان اجتماعهم به جاء مَن سلّم المنذر رسالةً من ذي نوّاس يخبره فيها عن إقدامه على إعدام مسيحيّي نجران، ويطلب إليه أن يحذو حذوه[٣٨]. ولم يتردّد المنذر بأن أعلن تعاطفه مع ذي نوّاس، وأعلن

---

(٣٦) Michel le Syrien, IX, 16, trad. Chabot, t. II, p. 178-179.

(٣٧) راجع:
Trimingham, *Christianity* (1990), p. 193.

(٣٨) ارتقى ذو نوّاس العرش الحميريّ عام ٥٢٢ وكان متهوّدًا. هاجم المناطق التي كان يحتلّها الحبش، أي المنطقة الساحليّة لمرفأ المُخا ومنطقة ظَفار، فاحتلّها ودمّر كنائسها وقتل ١٤ ألفًا من سكّانها. ثمّ استغلّ حوادث عنف تعرّض لها يهود نجران ليهاجم المدينة التي وعد سكّانها بالأمان والسلام إن استسلموا، فلمّا=

لجنوده أنّه يؤيّد العمل الإجراميّ، ولكنّه لم يقم بخطوات مماثلة في مناطقه[٣٩].

وفي المقابل، وفي ذلك مفارقة لافتة، يبدو أنّ المنذر كان متسامحًا مع مسيحيّي مناطقه، وربّما مع جميع الأديان. فهل عداؤه طال المونوفيزيّين في مناطق أعدائه فقط؟ مهما يكن من أمر، فقد شُيّدت كنائس وأديرة عديدة في ظلّ حكمه، وقد دوّن المؤرّخون وعلماء الجغرافية العرب أسماء بعضها[٤٠].

لَقِي المنذر حتفه في معركة الحجار، داخل سوريا الأولى، مع الحارث بن جبلة الغسّانيّ في ٥٥٤.

٦. عمر بن المنذر (٥٥٤- حوالى ٥٧٠)

أراد عمر أن يتابع سياسة أبيه التي انتهجها مع البيزنطيّين، وكانت تقوم على إعانات ماليّة يقدّمها الملك البيزنطيّ له شرط أن يبقى على

=فعلوا دخلها وارتكب فيها مجازر رهيبة. راجع:
Jacques Ryckmans, «Le christianisme en Arabie du Sud Préislamique», in: *L'Oriente christiano nella storia Acad. Lincei, quaderno n° 62* (Rome: 1964), p. 413-453.

(٣٩) يذكر الحادثة الأسقف سمعان، راجع:
«La lettera di Simeone vescovo di Beth Arsam sopra I martiti Oneriti», ed. I. Guidi, in: *Mémoire della Accademia dei Lincei*, ser. III, 1881, VII, p. 417-515.
غير أنّ المقاطع، في رسالة سمعان، التي تأتي على وصف وحشيّة المنذر، غير مثبّتة. راجع في شأن الرسالة:
Guidi (éd). *Atti della reale Academia dei Lincei*, 1887, t. VII, p. 471 sq.

(٤٠) يذكر ياقوت الأديرة التالية في الحيرة ومنطقتها: دير ابن بَرّاق (بظاهر الحيرة)، ودير ابن وضّاح (بنواحي الحيرة)، دير الأسكون (بالحيرة)، ودير بني مرينا (بظاهر الحيرة)، ودير الحريق (بالحيرة)، ودير حنظَلَة (بالحيرة)، ودير حنّة (بالحيرة)، ودير السّوا (بظاهر الحيرة)، ودير علقمة (بالحيرة)، ودير اللُّجّ (بالحيرة)، ودير مار فايثون (بالحيرة أسفل النجف)، ودير ما عبدا (بنواحي الحيرة)، ودير هند الصغرى (بالحيرة)، ودير هند الكبرى (بالحيرة). كما يذكر «ديارات الأساقف» في أوّل الحيرة، وهي، في الغالب، أماكن سكن الأساقفة. راجع: ياقوت، معجم، ج ٢، ص ٤٩٦-٥٤٢. راجع أيضًا: أحمد الشابشتي، كتاب الديارات (طبعة عوّاد، بغداد: ١٩٥١).

الحياد في حال اندلاع حرب مع الفرس. وبالرغم من أنّ جواب البيزنطيّين كان أنّ تلك المساعدات هي هبة لا أساس قانونيّ لها، فقد سدّدها يُسطينُس عام ٥٦٢. ولكنّ يُسطينُس الثاني ألغاها عام ٥٦٦. فكان ردّ عمر أنّه هاجم أراضي المنذر الغسّانيّ[٤١].

أمّا في شأن انتماء عمر إلى المسيحيّة، فهو أمر غير مؤكّد. كانت والدته هند مسيحيّة، وساهمت في بناء كنيسة دير في منطقة الحيرة حمل اسمها، وفي النقش التذكاريّ نجدها تسمّي ابنها «عبد المسيح»[٤٢]. ولكنّ عمر حمل أيضًا لقب «المحرّق» أسوةً بلخمّيين عديدين، وقد يكون هذا اسم آلهة وثنيّة قديمة[٤٣]، أو يعود إلى تقليد يفيد أنّ عمر حرق مائة رجل أحياء من قبيلة واحدة قتل أحد أعضائها أخاه[٤٤].

مات عمر مقتولًا على يد زعيم قبيلة تغلب، الشاعر عمر بن كلثوم، بعد أن حاول عمر أن يذلّ والدته[٤٥].

---

(٤١) Ménandre le Protecteur, édit. De Bonn, p. 292-292 (Justin), et 358-359, 369-370 (Justinien).

(٤٢) قد لا يعبّر النقش إلّا عن رغبة الملكة لا أكثر. وبالمناسبة نشير إلى أنّ أسقف الحيرة حينذاك يُذكر في النقش، وهو أفرائيم، وهذه معلومة ثمينة، لا سيّما وأنّه لم يشارك أيّ أسقف من الحيرة في أعمال المجامع بين ٤٩٩ و٥٨٥، لأسباب نجهلها. راجع:
Aigrain, *Arabie* (1922), col. 1228.
أمّا مضمون النقش، فقد أورده ابن الكلبي، ونقله عنه الطبري وياقوت: «بَنَت هذه البيعة هند بنت الحارث بن عمرو بن حجر الملكة، بنت الملوك وأمّ الملك عمر ابن المنذر، أمَةُ المسيح، وأمُّ عبده، وبنت عبيده، في مُلك مَلك الملوك خسرو أنشروان، في زمن مار إفرائيم الأسقف، فالإله الذي بنت له هذا الدير يغفر خطيتها ويترحّم عليها وعلى ولدها، ويقبل بها ويقومها إلى إقامة الحقّ، ويكون الله معها ومع ولدها الدهر الداهر». راجع: ياقوت، معجم، ج ٢، ص ٥٤٢.

(٤٣) Rothstein, *Lahmiden* (1899), p. 46-48

(٤٤) Aigrain, *Arabie* (1922), col. 1228

(٤٥) راجع: الأصفهاني، الأغاني، ج ١٠، ص ١٨٢.

٧. قابوس شقيق عمر (٥٧٠؟-٥٧٨)

خلف قابوس، الذي نجهل دينه، شقيقه عمر على العرش، وبدأ عهده بهزيمة أنزلها به المنذر الغسّانيّ بموقعة عين أُباغ في ٢٠ أيّار ٥٧٠. إلّا أنّ الخلاف الذي نشب بين المنذر وبيزنطية في وقت لاحق، وسببها محاولة يُسطينُس قتل المنذر، أفسح في المجال لقابوس بالانتقام، فوصلت إحدى غزواته حتّى أنطاكية. ولم يتأخّر الغسّانيّ، الذي عقد صلحًا وقتيًا مع البيزنطيّين، من القيام بهجوم معاكس بعد أن كان قد التزم الحياد، فبلغ الحيرة عام ٥٧٨ وأضرم فيها النار، ولم يوفّر في هجومه إلّا الكنائس والأديار[٤٦]. وقد مات قابوس في ذلك التاريخ.

في أعقاب تلك الأحداث، أدار شؤون الحيرة موظّف فارسيّ اسمه سهراب، قبل أن يُعيّن المنذر الرابع، شقيق قابوس، ملكًا. لم يدم حكم المنذر، الذي حافظ على عبادة اللآت والعوزة[٤٧]، إلّا حوالى السنتين أو الثلاثة (٥٨٠-٥٨٢/٥٨٣).

٨. النعمان الثالث بن المنذر

نشأ النعمان الثالث، الذي خلف أباه على العرش، في عائلة زيد بن حمّاد المسيحيّة التميمة، التي ربطته بها علاقات متينة بفضل المساعدة التي قدّمها إليه عدي بن زيد ليصل إلى الحكم. ذلك بأنّ إخوته، ولا سيّما الأسود منهم، قاموا يطالبون بالعرش بعد موت أبيهم، فترتّب على النعمان تأمين المال اللّازم ليستميل به إليه أصحاب القرار في بلاد فارس.

---

(٤٦) يبدو أنّ أسباب تقلّب سياسة المنذر تجاه حلفائه البيزنطيّين يعود إلى كونه يعقوبيًا وحاميًا لليعاقبة (بالرغم من أنّ إخوته يظهرون شديدي الوفاء للأرثوذكسيّة الخلقيدونيّة، راجع: Charles, *Christianisme des arabes* (1936), p. 66, note 1). ولقد حاول البيزنطيّون القضاء عليه بالحيلة فلم يفلحوا. ولكنّهم أسروه، في ظلّ حكم موريقيوس، ونقلوه إلى القسطنطينيّة، ثمّ نفوه إلى صقلّية. راجع: Nau, *Arabes chrétiens* (1933), p. 63-64.

(٤٧) راجع: الأصفهاني، الأغاني، ج ٢، ص ١٠، حيث نجده يقسم بالآلهة اللآت والعوزة.

فاقترض عدي المال من الأسقف جابر بن سمعان من عائلة أوس بن قلّام. ويُقال إنّ الأسقف أعطى سائله ثمانين ألف درهم بدلًا من أربعين ألفًا طلبها، كما أذن بأن تُقام حفلة تنصيب الملك في إحدى الكنائس (٤٨).

أ – مسألة تنصّر النعمان

من المؤكّد أنّ النعمان اعتنق المسيحيّة، غير أنّ الروايات التي تتناول الحدث متضاربة. تبعًا لإيفاغرُس (٤٩)، تحوّل النعمان إلى النسطوريّة بعد أن استعاد الساسانيّ خُسرَو الثاني أبرويز (٥٩٠-٦٢٦) عرشه من الثائر بهرام بمساعدة الإمبراطور موريقيوس. وبالتالي، يكون تنصّره قد تمّ حوالى ٥٩٢ (٥٠). كما أنّه أمر بصهر تمثال الآلهة العوزة وتحويله إلى سبائك، بعد أن كان في عداد الملوك الذين قرّبوا إلى تلك الآلهة ذبائح بشريّة (٥١).

ولكنّ رواية ثانية وردت في كتاب الأغاني تجعلنا نعتقد أنّه اعتنق المسيحيّة قبل أن اعتلى العرش. فالرواية تقول إنّ عدي، في ظلّ حكم المنذر الرابع، تزوّج إحدى بنات النعمان التي رآها يوم خميس الأسرار

---

(٤٨) راجع: الأصفهاني، الأغاني، ج ٢، ص ١٨ و٢٦ و٣١. راجع التفاصيل في: Rothstein, *Lahmiden* (1899), p. 109-11 – «أهذا كلّ شيء؟» أجاب الأسقف، «ها، خذ ثمانين ألف». الأغاني، ج ٢، ص ١١٥.

(٤٩) Evagrius, *Hist. Eccl.*, VI, 22, in: P.G., t. LXXXVI, col. 2897; cf. Aigrain, *Arabie* (1922), col. 1229.

(٥٠) يقول مدوّن تاريخ سعرت الأخباري النسطوريّ إنّ ذلك حصل في السنة الرابع من حكم خسرو، ثمّ يروي كيف أنّ شيطانًا استولى على النعمان، وعبثًا حاول الكهنة الوثنيّون طرده، فطلب النعمان مساعدة جابر، أسقف الحيرة، وصبريشوع، أسقف لاشوم، فطردا الشيطان باسم يسوع المسيح. راجع:
Scher, *Histoire nestorienne*, t. XIII, p. 468-469 et 478-481.
ويرى المؤرّخ عمر بن متّى أيضًا أنّ الفضل في اهتداء النعمان يعود إلى الأسقفَين المذكورين. وهذا هو الأسقف صبريشوع الذي أصبح جاثُليقًا في وقت لاحق.

(٥١) من المؤكّد أنّ النعمان أقام مسلّتين علامة تكفير عن إقدامه على قتل صديقَين له في لحظة نال السكر منه. ولمّا كانت هاتان المسلّتان موضوع روايات خرافيّة كثيرة، فمن المحتمل أن تكونا دليلًا على الذبائح البشريّة التي قدّمها. راجع:
Rothstien, *Lahmiden* (1899), p. 140-141; Aigrain, *Arabie* (1922), col. 1229.

تقدّم لتناول القربان المقدّس في الكنيسة. لذا، إن صحّت الرواية، يمكن اعتبار العائلة كلّها مسيحيّة منذ ذاك الحين(٥٢).

إضافة إلى ذلك، تختلف الروايات في شأن مذهبه، فكلّ من المونوفيزيّين والنساطرة يدّعي انتماء النعمان إلى مذهبه. فقد عدّه ابن العبري يعقوبيًّا، وقال إنّ إيشوعياب(٥٣)، الجاثُليق النسطوريّ، بذل قصارى جهده ليستميله إلى مذهبه(٥٤). ولكن من الصعب أن نسلّم بصحّة هذه الرواية، لأنّ النعمان ما كان ليقدم على اعتناق مذهب يرى فيه حلفاؤه الفرس خطرًا بيزنطيًّا، وإن كان هنالك، في ظلّ حكمه، مونوفيزيّون في الحيرة.

ب - أسقفيّة سمعان

إنّ جهلنا تاريخ اهتداء النعمان لا يجيز لنا بأن نحدّد تاريخ أسقفيّة سمعان في الحيرة، ولا أن نعرف شيئًا عن علاقته بالأسقف جابر بن سمعان الذي أقرض النعمان المال. بيد أنّ اسم سمعان يرد في سيرة الشهيد جِوَرجِس، الذي اعتنق المسيحيّة ورسمه سمعان الحيرة كاهنًا في أبرشيّته، واستشهد في سلوقية عام ٦١٥ بناءً على أمر خسرو أبرويز.

وفي الواقع: يصعب تثبيت لائحة بأسماء أساقفة الحيرة النساطرة منذ إفرائيم(٥٥).

---

(٥٢) الأصفهاني، الأغاني، ج ٢، ص ١٢٨-١٣٠.

(٥٣) توفّي هذا الجاثُليق في الحيرة (٥٨١-٥٩٥)، بعد أن لجأ إليها هربًا من خسرو، ذلك بأنّه كان قد حابى النزّار. وقد رتّبت شقيقة النعمان، هند، دفنًا احتفاليًّا له في كنيسة دير شيّدته هي وشقيقتها ماريّا. راجع:
Scher, *Histoire nestorienne*, t. XIII, p 438.
وفي الواقع، دُفن ستّة جثالقة نساطرة في الحيرة. راجع:
Trimingham, *Christianity* (1990), p. 199, note 124.

(٥٤) راجع:
Bar-Hebraeus, *Chronicon Ecclesiasticum*, éd. et trad. Par Abbeloos et Lamy, t. III, col. 105.

(٥٥) ثمّة أسقف على الحيرة نذكره هو يوسف، شارك في أعمال السينودس الذي عقده إيشوعياب في سلوقية. راجع: Chabot, *Syn. Or.*, p. 423.

ج - نشاط أحودمّه في منطقة الحيرة

رسم يعقوب البردعي أحودمّه، الذي تحوّل من النسطوريّة إلى المونوفيزيّة، مِفريانًا (نائبًا بطريركيًا) في تكريت، وبدأ نشاطًا رسوليًا في منطقة الحيرة. عُرف عنه سيرته المستقيمة وفصاحته المقنعة وتمكّنه من الفلسفة والنحو. وبحسب بعض المؤرّخين اليعاقبة، أفحم الجاثُليق النسطوريّ، ونال إعجاب خسرو أنوشروان نفسه[٥٦]. ولكنّه عندما أفلح في اجتذاب أحد أبناء خسرو، واسمه جرجس، إلى الإيمان المونوفيزيّ، أُلقي في السجن، وأُعدم عام ٥٧٥[٥٧].

د - نهاية حكم النعمان

مهما يكن من أمر انتماء النعمان إلى النسطوريّة، فتصرّفاته كانت

=أمّا سينودُس عام ٥٩٦، الذي رأسه صبريشوع، فلم تُحفظ أسماء المشتركين فيه. راجع:
Aigrain, *Arabie* (1922), col. 1230

(٥٦) Cf. Michel le Syrien, IX, 30; X, 16, trad. Chabot, t. II, p. 251, 339

(٥٧) راجع «Ahudemmeh», in: D.H.G.E, t. I, col. 1087 كُتب في شأنه: «كان من بلاد العرب وعزم على تبشير الشعوب العديدة التي كانت تعيش تحت الخيام بين الفرات ودجلة، والتي كانت من البربر والقتلة. فحطّم الأوثان واجترح المعجزات. بعضهم في مضارب الخيام لم يتركوه يقترب منهم، ورموا عليه الحجارة. ولكنّه شفى ابنة زعيم مخيّم، فذاع خبر المعجزة وسهّل ذلك عليه رسالته. فحرص بصبر كبير على أن يمرّ بجميع مضارب خيام العرب، وكان يعلّمهم ويثقّفهم بخطب عديدة. كما أنّه لم يوقف صومه الكامل ولا صلواته وأسهاره. جمع بحميّته كهنة، واستقطب آخرين من بلاد كثيرة، وهدف إلى إقامة كاهن وشمّاس في كلّ قبيلة. وأسّس الكنائس في القبائل وأعطاها أسماء رؤساء قبائلها... ثمّ ثبّت قلوب العرب في ممارسات التقوى الكاملة، وبوجه خاصّ في الإحسان إلى المعوزين... فطالت حسناتهم جميع الناس، ولا سيّما الأديار المقدّسة التي لا تزال إلى الآن تحظى بدعمهم في حاجاتها الزمنيّة: دير مار متّاي المقدّس والإلهيّ، ودير كوكتا، ودير بيت سرجيُس، وجماعة الرهبان التي تقيم في جبل سنجار، وجميع الأديار المقدّسة الأخرى التي تقع في بلاد الرومان والفرس... وأحبّوا الصوم والحياة الزهديّة أكثر من جميع المسيحيّين... وعندما بلغوا الكمال في جميع التقاليد المسيحيّة، تركهم (أحودمّه) وذهب ليشيّد البيت الجميل «بِسِلوتا»، في وسط بيت عَرباي، في موقع اسمه عين قِينايه...»، راجع:
Patr. Or., t. III, p. 19-32

أبعد ما تكون عن أبسط متطلّبات الإيمان المسيحيّ. فقد اتّخذ أكثر من زوجة، وتزوّج زوجة أبيه، أرملة المنذر الرابع، «متجرّدة». إضافة إلى ذلك، أظهر نكران جميل رهيب تجاه عدي بن زيد، فحسده وأعدمه، ولم يستطع خسرو أبرويز إنقاذه(٥٨).

ثمّ بدأت المشاعر العداوة تنمو بين خسرو والنعمان منذ مصرع عدي، أجّجتها حادثتان لاحقتان: فقد رفض النعمان أن يعير حصانه الملك الساسانيّ في إحدى المعارك، كما رفض أن يزوّج ابنته من ابن الملك، قائلًا إنّه لن يعطي ابنته إلى رجل من دون دين على مثال الحيوانات. ولكن نجح خسرو في اجتذابه إلى بلاطه، فأودعه السجن. وتوفّي فيه مسمومًا حوالى ٦٠٢. نُقل جثمان النعمان لاحقًا إلى الحيرة، ودفن في دير هند.

هـ - الحيرة في ظلّ السيطرة الفارسيّة المباشرة

أبعد خسرو السلالة اللخميّة عن الحكم، وعيّن مسيحيًّا من قبيلة طيء، هو إيّاس بن قبيصة، أميرًا على الحيرة، في ظلّ سيطرة فارسيّة مباشرة(٥٩). وإبّان حكم إيّاس، أنزل عرب قبيلة بكر بن وائل هزيمة بالفرس وأتباعهم من قبيلة الطيء في موقعة «ذو قار» الشهيرة حوالى ٦٠٥، فخلقوا بذلك وضعًا جديدًا، حينما برهنوا عن قدرتهم بإلحاق الهزائم بجيوش منظّمة ذات خبرات طويلة في فنون القتال. وفي ٦١١، عيّن الفرس الفارسيّ أزدبده حاكمًا على الحيرة بدلًا من إيّاس، وبقي في وظيفته حتّى الفتح الإسلاميّ.

بعد هجرة محمّد، استمرّت سلسلة الأساقفة النساطرة على الحيرة. فكان هنالك يوحنّا في القرن الثامن، ويوئيل في العام ٧٩٠، ويوسف

---

(٥٨) الطبري، تاريخ، ج ٢، ص ١٩٣-٢٠١. يأتي تدخّل خسرو لإنقاذ عدي لأنّ عائلة هذا ساعدته إبّان هربه عام ٥٩٠.
(٥٩) الطبري، تاريخ، ج ٢، ص ٢١٣.

ويوحنّا بن نزوك في القرن العاشر، وهذا أصبح جاثُليقًا عام ١٠١٢[٦٠].

استسلمت الحيرة لخالد بن الوليد، في العام ١٢هـ، من دون إراقة دماء، بناءً على اتّفاق نصّ على الحفاظ على جميع كنائس الحيرة[٦١].

٩. تأثير مسيحيّي الحيرة النساطرة على محيطهم

لقد كان لمسيحيّي الحيرة النساطرة تأثير في انتشار إيمانهم في شبه الجزيرة وبين القبائل العربيّة المحيطة بمدينتهم، وذلك من طريق التبشير والاتّصال الثقافيّ[٦٢].

ولا شكّ أنّه كان للرهبان والنسّاك، ولا سيّما ما أظهره بعضهم من قدرات فائقة الطبيعة، التأثير الأكبر في القبائل الرحّل التي اعتنقت المسيحيّة. كما اضطلع بعض مسيحيّي الحيرة بأدوار مهمّة في الرعايا المسيحيّة المجاورة، وتأثيرهم دام بعد القرن السادس.

ففي القرن السابع، عيّن الجاثُليق النسطوريّ إيشوعياب الثاني (٦٢٨-٦٤٦) المدعوّ برصَومَه، وهو مسيحيّ من مدرسة الحيرة، أسقفًا على نصيبين[٦٣]. وفي القرن السابع أيضًا، طلب الجاثُليق النسطوريّ

(٦٠) Chabot, *Syn. Or.*, p. 673

(٦١) في شأن استسلام الحيرة، راجع: طبري، تاريخ، ج ٣، ص ٣٤٣-٣٤٥ و٣٦٠-٣٦١.

(٦٢) أنس ساويرُس، الكاتب النسطوريّ، مدرسة لاهوتيّة في الحيرة في القرن السادس. ومن ناحية أخرى، يُروى أنّ الشاعر ميمون بن قيس، الملقّب بـ«الأعشى»، الذي انطلق من يمامة وجال في العربيّة، أخذ من عباد الحيرة، كما من اسقف نجران، الإيمان التوحيديّ والإيمان باليوم الآخر، وإن لم يصبح مسيحيًّا (يذكر الأصفهاني بوضوح أنّه أخذ أفكاره الدينيّة عن العباد، مسيحيّي الحيرة: الأغاني، ج ٧، ص ٧٩). كما أنّ بعضهم، أمثال النابغة الزيبانيّ، مرّوا بتلك المدينة قاصدين الغساسنة، والتقوا مسيحيّيها. إضافة إلى أنّه كان في الحيرة مدرسة شعراء مسيحيّين، من أبرز وجوهها عدي بن زيد، وأبو دُعاد الإيادي، وأوس بن حجر، وجرير بن عبد المسيح.

(٦٣) لقد انتقد هذا الأسقف الجاثُليق بعنف، واتّهمه بأنّه اتّفق في القسطنطينيّة مع الخلقيدونيّين. ولكنّ الجاثُليق تقبّل الاتّهامات بصبر وتواضع، ثمّ ساد السلام=

جِوَرجِس (٦٦١-٦٨١) إلى أحد تلامذة مدرسة الحيرة أن يتدخّل ليصالحه مع أسقف نصيبين[٦٤].

ويذكر إيشوعَدْنَخ، أسقف البصرة حوالى نهاية القرن الثامن، اثنين من سكّان الحيرة أسّسا ديرَين في الشمال، هما دير مار إلياس في جبال الموصل، ودير مار يوحنّا عرب المعرّي، في جبل إزالة[٦٥].

الخاتمة

دامت النسطوريّة في الحيرة والمناطق المحيطة بها في ظلّ الحكم الإسلاميّ، كما دامت المؤسّسات الديريّة، الرجّاليّة منها والنسائيّة. فابن العبريّ يتكلّم على دفاع الأسقف يوحنّا المذكور أعلاه، الذي عاش في زمن الخليفة عبد الملك (توفّي ٧٠٥)، عن مكرّسات أراد الخليفة أن يضمّهنّ إلى حريمه[٦٦]. فالحيرة، منذ زمن هند، كانت معروفة بالأديرة النسائيّة[٦٧]. وباختصار، كانت الكنيسة النسطوريّة جيّدة التنظيم، تمتاز بحميّة رسوليّة، وبتمتّع بعلاقة خاصّة مع اللخميّين، الأمر الذي سهّل نشر عقائدها بين القبائل. ولكنّها لم تستطع أن تؤثّر كبيرًا في قبائل الصحراء السوريّة حيث كان للمونوفيزيّة انتشار واسع[٦٨].

=بين الرجلين. راجع:
Patr. O., t. XIII, p. 560-579.

(٦٤) كان أسقف نصيبين المذكور يحمل اسم جِوَرجِس أيضًا، وهو مَن اتُّهِم لدى الأمير العربيّ بأنّه لا يسافر إلّا ليجمع الذهب. فطلب الأمير إليه أن يعطيه ذهبًا وسجنه وعذّبه عندما أجابه أنّه لا يملك شيئًا. فكان ردّ فعل الأمير أنّه دمّر عددًا من الكنائس في منطقة عَقولة والحيرة. أمّا جِوَرجِس، فقد عرف عنه حسن سيرته واستقامته، ولم يعتبر مسؤولًا عن الخراب الذي لحق بكنائس الحيرة، لأنّه دُفن في تلك المدينة إلى جانب الجاثليق مار آبا. راجع:
Nau, *Arabes chrétiens* (1933), p. 42-43.

(٦٥) Jésus-Denah, *Le livre de la chasteté*, éd. et trad. Chabot, Rome, 1896, p. 12, n° 19 and p. 25, n° 46.

(٦٦) Le Quein, *Oriens*, t. II, col. 1171

(٦٧) هنالك مَن يذكر اسم ديرَين داما طويلًا، راجع:
Nau, *Arabes chrétiens* (1933), p. 44.

(٦٨) Charles, *Christianisme des arabes* (1936), p. 61-64

فالكنيسة النسطوريّة، على خلاف الكنيسة المونوفيزيّة، لم تفصل كهنة ومرسلين عهدت إليهم بتبشير القبائل وبالاحتفال بالأسرار فيها، بل ركّزت على تأسيس الكنائس في المدن والمراكز الحضريّة. والسبب في ذلك أنّ توسّعها لم يكن محصورًا بحدود الصحراء والحدود البيزنطيّة الفارسيّة، كما هو حال المونوفيزيّة.

أمّا المونوفيزيّون، الذين وصلوا إلى بلاد ما بين النهرين بعد النساطرة، فلم يحظوا بدعم اللخميّين السياسيّ، بل دعمهم الغساسنة الموالين لبيزنطية. وبالرغم من عدم ملاءمة الظروف، فقد تأسّسوا في الحيرة، ووصلوا إلى بلاد فارس، وما لبثوا أن اتُّهموا بموالاتهم لبيزنطية، وبالتالي تعرّضوا للاضطهاد. ولكيما يبعدوا الشبهة عنهم، عَمدوا، أسوة بالنساطرة، إلى تأسيس كنيسة مستقلّة عن أنطاكية في جميع الأراضي الخاضعة لحكم الفرس. وكانت كرسيّ الكنيسة في تكريت، حمل رئيسها، ابتداءً من عام ٦٢٩، لقب «مَفريان».

وعلى غرار الكنيسة النسطوريّة، استمرّت مؤسّسات الكنيسة المونوفيزيّة طويلًا في ظلّ الحكم الإسلاميّ[٦٩]. ونعلم أنّ أسقف الحيرة اليعقوبيّ، جَورجِس، كتب مؤلّفات نفيسة عدّة باللغة السريانيّة في مطلع القرن الثامن.

إنّ استمرار المسيحيّة، الموفوفيزيّة والنسطوريّة على السواء، مدّة تعدّى ٣٠٠ سنة بعد نشأة الإسلام، تجعلنا ندرك أنّ المسيحيّة كانت متأصّلة في الحيرة والقبائل التي تدور في فلكها، على الرغم من الظروف الصعبة التي سيطرت على تلك المناطق بسبب النزاعات بين الفرس والبيزنطيّين وأنصارهم من قبائل العرب، وهي نزاعات أثّرت حتمًا في أوضاع المسيحيّين.

---

(٦٩) بعد الفتح الإسلاميّ، مرّت الكنيسة المونوفيزيّة بأزمة حادّة بين البطريرك يوليانُس ومفريان تكريت دِنحا. فالبطريرك أراد بسط نفوذه على جميع مناطق انتشار المونوفيزيّين بما أنّ سبب الانقسام قد زال، الأمر الذي أثار حفيظة المفريان. ولكنّ سينودسًا انعقد وناصر البطريرك.

وحدة المؤمنين
رؤيةُ مُسلم

الدكتور مروان الرفاعي*

صنَّف القرآن الكريم البشرَ من حيث معتقداتهم إلى مؤمنين وأهل كتاب ومشركين وكفّار ومنافقين. وكلّ فئة متميّزة عن الأخرى ولها كيانها الخاصّ. ولو تحوّلت طائفة إلى معتقَد آخر لم يَبقَ لمعتقدها الأوّل ذكر، وأصبحت تنضوي إلى فئة المعتقَد الثاني. فلو تحوّلت فئة كافرة إلى مؤمنين لم يعد هناك ذكر للكفّار في نظر هذه الفئة. وعلى ذلك، فأهل الكتاب هم غير المشركين والكفّار وعلاقتهم بالمسلمين مميّزة: ﴿اليومَ أُحِلَّ لكم الطيِّباتُ وطعامُ الذين أوتوا الكتابَ حِلٌّ لكم وطعامُكم حِلٌّ لهم والمحصَّناتُ مِن المؤمناتِ والمحصَّناتُ من الذين أُوتُوا الكتابَ مِنْ قَبلِكُم إذا آتيتُموهنَّ أُجورَهُنَّ مُحْصِنينَ غير مُسافِحينَ ولا متَّخذي أَخْدانٍ ومَنْ يَكْفُرْ بالإيمان فقد حَبِطَ عملُهُ وهو في الآخِرَةِ مِن الخاسِرين﴾ [المائدة: ٥]. إلّا أنّ بعض المسلمين يقولون إنّ وصف المسيحيّين بأهل الكتاب ينطبق عليهم قبل البعثة المحمّديّة، أمّا بَعدها فمَن لم يؤمن بها عُدّ كافرًا،

(*) طبيب جرّاح، باحث – حلب. لقد وجّه حضرته إلى إدارة المشرق في أثناء الصيف الماضي الكلمة التالية: «... لمّا لاحظت أنّ مجلّتكم تسعى جاهدةً لدفع عجلة الحوار بين الإسلام والمسيحيّة وسائر الأديان دفعًا حثيثًا، وتقرّب بين المؤمنين بالله وقيَمه التي بيّنها في الأديان السماويّة، رأيتُ أن أدلي بشهادةٍ منّي تؤكّد ضرورة المتابعة في هذا السبيل. وعليه أرفق كتابي هذا بالمقالة التالية، ولكم منّي أطيب التمنّيات».

وعلى ذلك، فإنّ وصف أهل الكتاب لا ينطبق على المسيحيّين بعد البعثة. هذا التأويل ليس له أساس في القرآن الكريم منذ أوّل آية نزل بها الوحي على محمّد (ﷺ): ﴿إقْرأ باسمِ ربِّكَ الذي خَلَقَ﴾ [العَلَق: ١] في ١٠ آب ٦١٠م، حتّى آخر آية نزلت عليه في ساعاته الأخيرة قبل أن يُقبَضْ: ﴿واتَّقُوا يومًا تُرْجَعونَ فيه إلى اللهِ ثمّ تُوَفَّى كلُّ نَفْسٍ ما كَسَبَتْ وهُم لا يُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٨١] في ٨ حزيران ٦٣٢م. ونستشهد بالحادثة التاريخيّة عند زيارة وفد نصارى نجران رسول الله في ٨٠ شخصًا برئاسة عبد المسيح بن الحارث القحطانيّ. فهؤلاء قد قابلوا الرسول (ﷺ) وجهًا لوجه ولم يؤمنوا بما جاء به. وأكثر من ذلك، فقد تحدّوه إلى المباهلة ثم انسحبوا عنها، وعلى ذلك - بحسب رأي تلك الفئة من المسلمين - يجب أن يُعدَّ وفد نصارى نجران وما يمثّلونه من عقيدة كفّارًا. وينطبق الشيء نفسه على مَن حمل معتقداتهم من معاصريهم وأسلافهم.

إلّا أنّ الأمر لم يكن كذلك. فقد استقبلهم الرسول (ﷺ) في مسجده، وعندما حان وقت الصلاة (العصر غالبًا) قام (ﷺ) فصلّى بالمسلمين متوجّهًا نحو القبلة. وقام نصارى نجران فصلّوا في مسجد رسول الله وبحضرة الرسول وصحابته متّجهين إلى الشرق. وقد عاملهم الرسول على أنّهم أهل كتاب وقَبِل الجزية منهم. والأكثر من ذلك، فقد وصف سبحانه وتعالى نصارى نجران بالمؤمنين. فقبل البعثة المحمّديّة حاول ملك اليمن اليهوديّ يوسف ذونواس الحميريّ حمل نصارى نجران على اعتناق اليهوديّة في تشرين الأوّل ٥٢٣م، وحفر خندقًا أشعل فيه النار وخيّرهم بين الدخول في اليهوديّة أو إلقائهم في النار، وقيل إنّه قضى منهم عشرون ألفًا آثروا أن يضحّوا بأنفسهم حرقًا على أن يضحّوا بعقيدتهم، ونزل فيه: ﴿قُتِلَ أصحابُ الأُخْدُودِ. النارِ ذاتِ الوَقُودِ. إذ هُم عليها قُعُودٌ. وهُمْ على ما يَفْعَلونَ بالمُؤمنينَ شُهُودٌ. وما نَقَمُوا منهم إلّا أن يؤمِنُوا باللهِ العزيزِ الحَميدِ﴾ [البروج: ٤-٨].

كما يستشهد آخرون بالآيات التي تذكر كفرَ بعض فئات أهل الكتاب: ﴿لَقد كَفَرَ الذين قالُوا إنَّ اللهَ هُوَ المسيحُ ابنُ مَرْيَمَ وقالَ المسيحُ

يا بَني إِسرائيلَ اعْبُدُوا اللهَ رَبّي وربَّكُم إنَّه مَنْ يُشْرِكْ بالله فَقَد حَرَّم اللهُ عليه الجَنَّةَ ومَأْواه النارُ وما للظَّالمينَ من أَنْصارٍ. لقد كَفَر الذين قالُوا إنَّ اللهَ ثالثُ ثلاثةٍ وما مِن إلهٍ إلّا إلهٌ واحِدٌ وإنْ لم يَنْتَهُوا عمّا يَقُولونَ لَيَمَسَّنَّ الذين كَفَرُوا مِنهم عذابٌ أَليم﴾ [المائدة: ٧٢، ٧٣]. ﴿لقد كَفَر الذين قالوا إنَّ اللهَ هو المسيحُ ابنُ مريمَ قُل فَمَنْ يَمْلِكُ منَ اللهِ شيئًا إنْ أرادَ أنْ يُهلِكَ المسيحَ ابنَ مَرْيَمَ وأُمَّه ومَن في الأرضِ جميعًا ولله مُلْكُ السَّمواتِ والأرضِ وما بَيْنَهما يَخْلُق ما يَشاءُ واللهُ على كُلِّ شيءٍ قَديرٌ﴾ [المائدة: ١٧]. ﴿وقالَتِ اليهودُ عُزَيْرٌ ابنُ اللهِ وقالَتِ النَّصارى المَسيحُ ابنُ اللهِ ذٰلكَ قولُهم بأَفواهِهِم يُضاهِئون قولَ الذينَ كَفَرُوا من قَبْلُ قاتَلَهُم اللهُ أنَّى يُؤفَكُون﴾ [التوبة: ٣٠]. ومع أنَّه سبحانه وتعالى قد نفى أن يكون له ولد ﴿ما كانَ للهِ أنْ يَتَّخذَ مِنْ وَلَدٍ سُبحانَه إذا قَضَى أمْرًا فإنَّما يَقُولُ كُنْ فَيَكونُ﴾ [مريم: ٣٥]، وقال ﴿إنَّ اللهَ لا يَغفِرُ أنْ يُشْرَكَ به ويَغْفِرُ ما دُون ذٰلِكَ لِمَنْ يَشاءُ ومَنْ يُشرِكْ باللهِ فَقَد افْتَرى إثمًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٤٨]. ﴿إنَّ اللهَ لا يَغْفِرُ أنْ يُشْرَكَ بِهِ ويَغْفِرُ ما دونَ ذٰلكَ لِمَنْ يَشاءُ ومَن يُشرِكْ باللهِ فَقَد ضَلَّ ضَلالًا بَعيدًا﴾ [النساء: ١١٦]. ﴿وإذْ قالَ لُقمانُ لابنِهِ وهوَ يَعِظُه يا بُنَيَّ لا تُشْرِكْ باللهِ إنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]. إلّا أنَّ سُبحانه قال بحقّ النصارى: ﴿لَيْسُوا سَواءً مِنْ أهلِ الكِتابِ أُمَّةٌ قائِمَةٌ يَتْلُونَ آياتِ اللهِ آناءَ اللَّيلِ وهُمْ يَسْجُدُون. يُؤمنونَ باللهِ واليومِ الآخِرِ ويَأْمُرونَ بالمَعْروفِ ويَنْهَونَ عَنِ المُنْكَرِ ويُسارِعُون في الخَيراتِ وأُولٰئكَ مِنَ الصَّالحين. وما يَفْعَلوا مِنْ خَيرٍ فَلَن يُكْفَرُوهُ واللهُ عَليمٌ بالمُتَّقين﴾ [آل عِمران: ١١٣، ١١٤، ١١٥]. وقال: ﴿كُنتُم خيرَ أُمَّةٍ أُخرِجَت للنّاسِ تَأْمُرُون بالمعروفِ وتَنْهَونَ عَنِ المُنْكَرِ وتُؤمِنون باللهِ ولو آمنَ أهلُ الكتابِ لَكانَ خَيرًا لَهم مِنهم المُؤمنونَ وأَكْثَرُهُم الفاسِقون﴾ [آل عِمران: ١١٠].

أمّا القائلون «عُزَير ابن الله» فهم فئة من اليهود اندثرت وبادت ولم يبقَ لها أثر. أمّا بحقّ أهلَ الكتاب فقد قال الرسول (ﷺ): «مَن آذى ذِمّيًّا فقد آذاني». فقد رفع (ﷺ) من منزلة المؤمنين من أهل الكتاب وجعل أذيّتهم كأذيّته هو نفسه، ولم يكن (ﷺ) ليقول هذا في حقّ مشرك أو كافر،

فلقد كان شديدًا عليهم كما تشهد بذلك سيرته العطرة: ﴿يَا أَيُّها النَّبِيُّ جاهِدِ الكُفَّارَ والمُنافِقِينَ واغْلُظْ عَلَيهِم ومَأواهُم جَهَنَّمُ وبِئسَ المَصِيرُ﴾ [التوبة: ٧٣]. ﴿يَا أَيُّها الَّذينَ آمَنوا قاتِلُوا الذين يَلُونَكُم مِنَ الكُفّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُم غِلْظَةً واعلَمُوا أَنَّ اللهَ مَعَ المُتَّقينَ﴾ [التوبة: ١٢٣]. كما طمأن عزّ وجلّ عباده المؤمنين الذين يعملون الصالحات بقوله: ﴿إنَّ الذينَ آمَنُوا والذينَ هَادُوا والصَّابِئونَ والنَّصارى مَنْ آمَنَ باللهِ واليَومِ الآخِرِ وعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيهِم ولا هُمْ يَحْزَنونَ﴾ [المائدة: ٦٩]. ﴿إنَّ الذينَ آمَنُوا والذينَ هَادُوا والنَّصارى والصَّابِئينَ مَنْ آمَنَ باللهِ واليَومِ الآخِرِ وعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُم أجرُهُم عند رَبِّهِم ولا خَوفٌ عَلَيهِم ولا هُمْ يَحْزَنون﴾ [البقرة: ٦٢]. وترك أمر الفصل بين الناس ومعتقداتهم إليه وحده يوم الحساب: ﴿إنَّ الذينَ آمَنُوا والذينَ هَادُوا والصَّابِئينَ والنَّصارَى والمَجوسَ والذينَ أَشْرَكُوا إنَّ اللهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُم يومَ القِيامَةِ إنَّ اللهَ على كلِّ شيءٍ شَهِيد﴾ [الحجّ: ١٧].

وقد تسرّى (ﷺ) بماريا القبطيّة وهي كتابيّة أهداها له المقوقسُ عظيمُ القبط وولدت له ابنه إبراهيم. وعثمان بن عفّان (رض) الذي لُقّب بذي النورَيْن لأنّه تزوّج اثنتين من بنات الرسول (ﷺ) أم كلثوم بعد رقيّة، وقال (ﷺ) لو كان عنده ابنة ثالثة لزوّجه إيّاها، ومع ذلك فقد تزوّج عثمان (رض) بعدهما بكتابيّة وهي نائلة بنت الفرافصة وقد دافعت عنه عندما داهمه المتآمرون، إذ عالجه الغافقيّ بطعنة حربة وسويدان بطعنة رمح فكان أن قطعت ثلاث من أصابعها. كما تزوّج معاوية بن أبي سفيان من كتابيّة وهي ميسون بنت بجدلة وقد بنت كنيسة بجانب مسجد دمشق كانت تدقّ أجراسها عندما ينادي المؤذّن للصلاة. كما تزوّج حذيفة بن اليمان، موضع سرّ رسول الله، بيهوديّة في المدائن. ومن الذين تزوّجوا بكتابيّات عبد الرحمن بن عوف وطلحة بن عبدالله.

وقد كسا (ﷺ) يوحنّا بن رزبة صاحب بردة أشتراها أبو العبّاس السفّاح بـ ٣٠٠ دينار. وفي وصيّة أبو بكر (رض) لجيش أسامة وهو ذاهب لقتال الروم: «وسوف تمرّون بأقوام قد فرّغوا أنفسهم في الصوامع

فدعوهم وما فرّغوا أنفسهم له» وكان لعمر بن الخطّاب (رض) مملوكًا نصرانيًّا هو أسبق عرض عليه الإسلام مرّات فأبى. ولبس عمر (رض) قميصًا استعاره من نصرانيّ في الجابية وتوضّأ من خابية نصرانيّة. كما حكم لقبطيّ من مصر أن يقتصّ من عمرو بن العاص لأنّ ابنه ضرب القبطيّ في سباق بينهما. ولمّا دخل عمر بن الخطّاب (رض) القدس جلس على مقعد في صفّ كنيسة القيامة، وعندما حان وقت الصلاة دعاه بطريرك القدس صفرونيوس أن يصلّي في الكنيسة، فرفض عمر إذ استشعر أنّ المسلمين من بعده سيجعلون ذاك المكان الذي صلّى فيه مسجدًا، وهو يقدر مقام هذه الكنيسة لدى المسيحيّين، فقام وصلّى خارج بناء الكنيسة. وبالفعل، فقد أقام المسلمون مسجدًا في ذلك الموضع، واليوم يقوم مسجد عُمَر قرب كنيسة القيامة. (وقد رفض صلاح الدين نسف كنيسة القيامة بعد فتح القدس تبعًا للعهدة العمريّة) ثمّ واصل سيره إلى بيت لحم فدخل كنيستها وصلّى في صحنها، ثمّ أصدر أمرًا خطيًّا حتّم على المسلمين ألّا يقيموا الصلاة في هذا المكان المقدّس إلّا واحدًا تلو واحد، وألّا يجتمعوا فيه ولا يتنادوا للصلاة هناك أبدًا.

وبنى عبد الملك بن مروان قبّة الصخرة، التي تعتبر من أولى القباب التي بنيت في الإسلام، رمزًا لوحدة الأديان على وحدانيّة إبراهيم الخليل (ع س): إسلام، يهوديّة، نصرانيّة. وحكم القاضي أبو يوسف (تلميذ أبي حنيفة) لنصرانيّ في خلافه مع هارون الرشيد. وأفتى معاوية رجال الدين النصارى بتعليم أولاد المسلمين التعليم الراقي. وبعد فتح دمشق أرسل المسلمون أبناءهم إلى الكتاتيب القائمة التي يديرها النصارى. وأرسل سعد بن أبي وقّاص (جفينة) وكان من نصارى الحيرة كي يعلّم الكتاب في مدينة رسول الله. وطلب عمر بن الخطّاب (رض) إلى يزيد بن سفيان ومعاوية أن يبعثا له روميًّا كي يقيم الحساب والفرائض. كما قسّم عمر بنفسه سبي قيساريّة على يتامى النصارى وجعل بعضهم في الكتاب والأعمال للمسلمين. وفي المقابل كان المسلمون المقيمون في بيزنطية أحرارًا يتمتّعون بقسط وافر من الحقوق المدنيّة والاجتماعيّة. كما كان لهم

مسجد في القسطنطينيّة يقيمون الصلاة فيه، كما كان منصور بن يوحنّا بمثابة وزير الماليّة في عهد الخلفاء الراشدين.

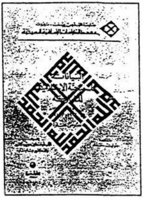
وقد دعى سبحانه وتعالى إلى مجادلة أهل الكتاب بالحسنى: ﴿وَلَا تُجادِلُوا أَهْلَ الكِتابِ إِلّا بالَّتي هي أَحْسَنُ إِلّا الَّذينَ ظَلَمُوا مِنْهُم وقُولُوا آمَنّا بالَّذي أُنْزِلَ إِلَينا وأُنزِلَ إِليكُمْ وإِلٰهُنا وإِلٰهُكُم واحدٌ ونَحْنُ له مُسْلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٦]. وقال اللورد هدلي: «إنّني أعتقد أنّ هناك آلافًا من الرجال والنساء مسلمون قلبًا ولكنّ خوف الانتقال والرغبة في الابتعاد عن التعصّب الناشئ عن التغيير تآمرا على منعهم من إظهار معتقداتهم». ومن الموحّدين المتأخّرين إسحاق نيوتن (١٦٤٠-١٧٢٧م) وجوزف بريستلي (١٧٧٣-١٨٠٤م) مكتشف الأوكسيجين ومؤلّف **تاريخ ما لحق بالنصرانيّة من تحريفات**. وعندما عُرِض على فارس الخوري، رحمه الله، أن ينطق بالشهادة في مرضه الأخير، قال: «الله أعلم بما في القلوب»، وأوصى أن يُقرأ على جثمانه مقاطع من الإنجيل المقدّس وآيات من القرآن الكريم. ﴿وإِنَّ مِنْ أَهْلِ الكِتابِ لَمَن يُؤْمِنُ باللهِ وما أُنْزِلَ إِليكُمْ وما أُنزِلَ إِلَيْهِم خاشِعينَ لله لا يَشْتَرونَ بآياتِ الله ثَمَنًا قليلًا أُولٰئكَ لَهُم أَجرُهُم عِنْدَ رَبِّهِم إِنَّ اللهَ سَرِيعُ الحِسابِ﴾ [آل عِمْران: ١٩٩]. وفي كفرسيتا، وهي موقع سياحيّ لاصطياف الأطفال المعاقين على ساحل البحر في سورية، اقتطعت السلطة الكنسيّة القسم الجنوبيّ الغربيّ من قاعة الكنيسة نفسها لتكون مسجدًا ولتتحقّق بذلك وحدة المؤمنين في مكان واحد، فالمذبح يتّجه نحو الشرق والقبلة إلى الجنوب: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النّاسِ عَداوةً للذينَ آمَنُوا اليَهُودَ والذينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقرَبَهُم مَوَدَّةً للذينَ آمَنُوا الذينَ قالُوا إِنّا نَصارَى ذٰلِكَ بأَنَّ مِنْهُم قِسِّيسِينَ وَرُهْبانًا وأَنَّهُم لا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [المائدة: ٨٢].

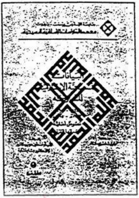
منذ الحرب العالميّة الثانية ظهرت ٢٥٠ فرقة جديدة عبّرت تعاليمها عن عدم رضاها عن الأديان القديمة وتحنّ إلى شيء تستبدله بها، لأنّ أفرادها لم يجدوا في الأديان القديمة ما يروي غليلهم إلى الاطمئنان الروحيّ المنشود، ولينهوا أزمة وجدانيّة كانوا يعيشونها. فما أحوج

المؤمنين إلى أن يكونوا الشعلة التي تضيء لهؤلاء التائهين طريق العودة إلى الله تعالى، وإلى أن يرووا تعطّشهم إلى طمأنينة الروح والقلب.

وفي هذه الأيّام، إذ تتداعى الأخلاقيّات والقِيَم الإنسانيّة وتتفاقم موجة الكفر والإلحاد وتستفحل، يبرز تكتّلُ المؤمنين على اختلاف عقائدهم، واجتماعُهم على نقاط التقاء أملًا في قيادة الإنسانيّة إلى مكانها السامي، والعودة إلى المُثل الأخلاقيّة، فيكون الإيمان هو أساس الوازع الأخلاقيّ الذي نتحلّى به، وبذا تكون إنسانيّتنا على أسس متينة ونكون جديرين باللقب الذي تكرّم الله وأنعم به علينا، خلفاء له في أرضه، فندعو إلى سبيل الله لتكون كلمة الله هي العليا: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الكِتابِ تَعالَوا إلى كَلمةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنا وَبَيْنَكُم أَلَّا نَعْبُدَ إلَّا اللهَ ولا نُشْرِكَ به شَيْئًا ولا يَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضًا أَرْبابًا مِن دونِ اللهِ فَإن تَوَلَّوا فَقُولُوا اشْهَدُوا بأَنَّا مُسْلِمونَ﴾ [آل عمران: ٦٤].

من منشورات دار المشرق













جديد الحياة الرهبانيّة
في مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة

الأب مارون نصر*

يشكّل الباب الثاني عشر من الشرع الشرقيّ الجديد قاعدةً عامّة تنظّم حياة «المتوحّدين وباقي الرهبان وأعضاء مؤسّسات أخرى للحياة المكرّسة» ونشاطهم، ويختلف في جوانب كثيرة عن التشريع القديم الذي صدر بإرادة رسوليّة لقداسة الحبر الأعظم البابا بيوس الثاني عشر تحت عنوان Motu Proprio, Lettre Apostolique, *Postquam Apostolicis Litteris* «بعد أن تدبّرنا أمرنا...»، وذلك في التاسع من شهر شباط سنة ١٩٥٢ تحت عنوان في الرهبان وأموال الكنيسة ومعنى الكلمات للكنائس الشرقيّة[١].

(*) من الرهبانيّة اللبنانيّة المارونيّة، رئيس دير مار تقلا وادي شحرور. قاضٍ ورئيس هيئة في المحكمة الاستئنافيّة المارونيّة.

(١) هذه «الإرادة» تتضمّن ٢٣١ قانونًا، مقسّمة إلى تسعة فصول أو رؤوس:
- الحقّ القانونيّ الغربيّ لسنة ١٩١٧، أصدره البابا بنديكتُس الخامس عشر (Benoît xv) يوم عيد العنصرة *(Providentissima Mater Ecclesia)*، يتضمّن ١٩٥ قانونًا في الرهبان، موزّعة على تسعة رؤوس (ق ٤٨٧-٦٨١).
- مجلّة القوانين الغربيّة لسنة ١٩٨٣: في الحياة المكرّسة *(Vie consacrée)* تتضمّن ١٥٨ قانونًا.
- مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة لسنة ١٩٩٠، دخلت حيّز التطبيق في ١٨ تشرين الأوّل سنة ١٩٩١ وتتضمّن ١٦٣ قانونًا حول الحياة الرهبانيّة مقسّمة إلى أربعة فصول، من أصل ١٥٤٦ قانونًا تشكّل مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة.

تنطلق بوادر التجديد والتغيير من المبادئ التي توجّه هذا القانون العامّ وتشمل كلّ أبعاده، بدءًا بالترتيب الخاصّ للقوانين الذي اعتمده الشرع الجديد، مرورًا بخصائصه، وصولًا إلى مقوّماته العامّة.

إنّه شرع تاريخيّ وللتاريخ، لهذا فهو عرضة للتغيير والتجديد والتبديل. إنّه جديد الحياة المكرّسة، الذي حقّق إلى حدّ بعيد رغبة كنيسة المجمع المسكونيّ الفاتيكانيّ الثاني. جديد أناس عاشوا «عيشةً موقوفة على الله»[٢]، بَشَر يحيون بدافع المحبّة التي يفيضها الروح القدس في قلوبهم أكثر فأكثر للمسيح وجسده الذي هو الكنيسة (كولوسي ١ : ٢٤). ألم يقل قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني في لقاء الرؤساء العامّين في ٢٤ تشرين الثاني ١٩٧٨ : «بدون المؤسّسات الرهبانيّة، بدون الحياة المكرّسة بنذر الفقر والعفّة والطاعة، فالكنيسة لن تكون هي نفسها أبدًا»[٣].

أوّلًا: تحفّظات لجنة تجديد القوانين

إنعقدت لجنة تجديد القوانين للمرّة الأولى بين ٧ و١٢ تشرين الأوّل سنة ١٩٧٤، وبغية تسهيل عملها وضعت بعض التحفّظات عن القانون القديم (١٩٥٢)، بقصد أن تتلافاها في وضع النصوص القانونيّة الجديدة، وقد نجحت إلى حدّ بعيد، وهذه أهمّها:

١ - أخذت اللجنة على القانون القديم دخوله في التفاصيل والأمور الصغيرة، ممّا أعطاه طابعًا حقوقيًّا ضيّقًا يتنافى وطابع البساطة الصوفيّة والموهبة الخاصّة Le caractère charismatique للحياة الرهبانيّة الشرقيّة. فالحياة الرهبانيّة هذه «إنّما تتعلّق دونما انفصال بحياة الكنيسة وقداستها»[٤]

---

(٢) المحبّة الكاملة *(Perfectae Caritatis)*،

(٣) «Sans les ordres religieux, sans la vie consacrée par les voeux de pauvreté, chasteté et obéissance, l'Eglise ne serait pas pleinement elle-même».

(٤) دستور عقائديّ في الكنيسة، الفصل السادس، «في الرهبان»، عدد ٤٤.

وهذا يتخطّى كلّ الأطر الحقوقيّة الصرف، فالشرع القديم لم يكن شرقيًّا في هذا الاتّجاه.

٢ - إذا كان للسلطة في الكنيسة حقّ تدبير وتنظيم الحالة الرهبانيّة التي «تؤلّف هِبَةً إلهيّة نالتها الكنيسة من ربّها»[٥]، فعليها أن تقوم بذلك محترمةً طبيعةَ هذه الحياة وخصائصَ كلِّ مؤسّسةٍ وفرادتَها. فالحقّ الشرقيّ القديم ذهب بكثرة قوانينه إلى حدٍّ أنّه لم يترك مجالًا للشرع الخاصّ الذي يحدّد شكل كلّ مؤسّسة رهبانيّة وطبيعتها ورسالتها في قلب كنيستها المستقلّة.

٣ - لقد أدركت المؤسّسات الرهبانيّة الشرقيّة، عندما اندفعت إلى تجديد نُظُمِها تبعًا للإرادة الرسوليّة (١٩٥٢)، أنّها وقعت في التشابهيّة Uniformité، أي باتت تتشابه فيما بينها وذلك على حساب هويّتها الخاصّة والهبة الإلهيّة المعطاة إيّاها، ولم يعد هناك الكثير ممّا يميّز بعضها عن بعض.

٤ - لاحظ أعضاء اللجنة - واضعو القوانين - أنّ استعمال كلمة Religieux (راهب) التي دخلت قوانين ١٩٥٢، ليس لها مقابل في التقليد الشرقيّ، فهذا ينفرد في استعمال كلمة Moine (متوحّد) التي تنطبق على كلّ الذين تكرّسوا لله بالمشورات الإنجيليّة، إن عن طريق الحياة النسكيّة (Erémitique) أو الديريّة (Cénobitique) أو الرسوليّة (Apostolique).

٥ - إنّ استعمال كلمة متوحّد (Moine) في الإرادة الرسوليّة (١٩٥٢)، كان مفضّلًا ومميّزًا، ولكنّه كان يقتصر على الحياة التأمّليّة - النسكيّة فقط، والتي كانت ترمي إلى الزهد والغربة عن العالم الذي يحيط بالمتوحّد، وكذلك الغربة عن متطلّبات الحياة في الكنيسة. ولقد سها عن البال أنّ الحياة الرهبانيّة، طوال تاريخ الكنائس الشرقيّة، كانت وما زالت تتمتّع برصيد ضخم من المشاركة في الدفاع عن الإيمان المسيحيّ، وفي المساهمة الفعّالة في نشر الرسالة الإنجيليّة والقيام بالأعمال الاجتماعيّة والخيريّة.

---

(٥) دستور عقائديّ في الكنيسة، الفصل السادس، «في الرهبان»، عدد ٤٣.

لذا، فمع الحفاظ على جوهر الحالة الرهبانيّة وطبيعتها، التي معها «يُلزِم المؤمنُ المسيحيّ نفسه بممارسة المشورات الإنجيليّة... ويسلّم نفسه هكذا بالكلّيّة إلى الله الذي يحبّه فوق كلّ شيء، فيُصبح مُعدًّا لخدمة الربّ وإكرامه بصفة جديدة وخاصّة»[٦]، لا يجوز أن ننفي عن الدير الطابعَ المرافق لوجوده، ألا وهو النشاط الاجتماعيّ والتربويّ والرسوليّ. لهذا أوصى أعضاء اللجنة القانونيّة بإضفاء معنًى أشمل وأوسع على استعمال كلمة Moine (متوحّد)، وهذا ما حدا باللجنة إلى تكريس القسم الأهمّ من القوانين العائدة إلى الحياة المكرّسة، للمتوحّدين وللأديار المستقلّة؛ وذلك دلالة على نيّة المشترع في تأكيد سموّ الحالة الرهبانيّة في الشرق. واعتماد مبدأ الإحالات الدائم على هذا القسم، لا يهدف إلى الحيلولة دون التكرار غير المستحبّ وحسب، بل يكتسب مغزًى عميقًا ومهمًّا في آن معًا، هو العودة إلى التقليد الرهبانيّ الشرقيّ الأصيل الذي يتجلّى في الحياة التوحّديّة.

٦ - بمفهومنا الشرقيّ العريق للحالة الرهبانيّة، لا مجال للقول بنذر بسيط ونذر احتفاليّ، وهذا ما دعا المشترع إلى إهماله، محتفظًا في التشريعَيْن الشرقيّ والغربيّ الجديدَيْن بكلمة النذر المؤقّت والنذر المؤبّد فقط.

٧ - إنّ القوانين التي تبحث في صَرْف الأعضاء أو فصلهم عن الدير أو المؤسّسة الرهبانيّة، تبدو في التشريع القديم مثقَلة بالكثير من التفاصيل، لا بل متشابكة كما في قوانين العامّ ١٩١٧. فالشرع الجديد سعى إلى تبسيط هذه القوانين وجَعْلها أوفر مناقبيّة وإنسانيّة، وذلك بهدي من روح المجمع المسكونيّ الفاتيكانيّ الثاني.

وإذا كان الشرع الشرقيّ الجديد قد حفل بألفاظ وتعابير جديدة في الحياة المكرّسة لم تكن مألوفة من ذي قبل، فهذا يُظهر أهمّيّة الحياة الرهبانيّة ودورها، وقيمتها الخاصّة في نظر الكنيسة، ممّا يدفعنا إلى أن

---

(٦) دستور عقائديّ في الكنيسة، الفصل السادس، «في الرهبان»، عدد ٤٤

نكتشف كم هذه الحياة ملتصقة بالكنيسة كيانيًّا في وجودها ودورها وإدارتها التي تسهر على تدبيرها؛ فالأطر والقوانين والدساتير التي تكوّن هذه المؤسّسة لا تخرج عن كونها وسيلة فاعلة تضع مقدّرات هذه المؤسّسة الروحيّة ورأسمالها (Le capital spirituel) الكبير والمهمّ في خدمة أفرادها، وفي الوقت عينه في خدمة جسد المسيح الذي هو الكنيسة[٧]. وهذا ما أعرب عنه بوضوح المجمع المسكونيّ الفاتيكانيّ الثاني بقوله:

«هكذا وُلِدت ونمت أشكالٌ متنوّعة من حياة التوحّد والحياة المشتركة وعائلاتٌ مختلفة تجمع الخيور لفائدة أعضائها ولخير جسد المسيح كلّه». ويضيف الدستور العقائديّ في الكنيسة: «وحالة الحياة هذه، نظرًا إلى تركيب الكنيسة الإلهيّ والتسلسليّ، ليست في منزلةٍ وسَطٍ بين الحالتين الإكليريكيّة والعلمانيّة، لكنّ الله يدعو بعض المؤمنين بالمسيح من كلتا الحالتين لينعموا في حياة الكنيسة بالهبة الخاصّة ويخدموا، كلٌّ بحسب طريقته، رسالةَ الكنيسة الخلاصيّة»[٨].

ثانيًا: الكنيسة والتجدّد

الدعوة الملحّة إلى التجدّد في الكنيسة تشكّل فكرةً أساسيّة في المجمع المسكونيّ الفاتيكانيّ الثاني. إنّها دعوة إلى تجديد الكنيسة وبشكل خاصّ «تجديد الحياة الرهبانيّة» عبر «تجديد العالم». نقول «بشكل خاصّ تجديد الحياة الرهبانيّة»، لأنّه، من بين ١٦ وثيقة صدرت عن هذا المجمع (٤ دساتير و٩ قرارات و٣ بيانات)، القرار الرابع والخاصّ بالحالة الرهبانيّة هو الوحيد الذي يحمل في عنوانه ومضمونه لفظة «التجديد»، وقد وُضع تحت اسم: **قرار مجمعيّ في تجديد الحياة الرهبانيّة الملائمة عصرنا** وجاء ذلك مقرونًا بصفة **المحبّة الكاملة** (Perfectae Caritatis).

---

(٧) *Lumen Gentium* (نور الأمم)، ٤٣.

(٨) *Lumen Gentium* (نور الأمم)، ٤٣؛ مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة، ق ٥٨٧ و٥٨٨.

أمّا المقاييس العمليّة للتجديد الملائم فقد حدّدها المجمع بقوله: «فليُعَد النظر بصورة ملائمة في القوانين وتفاصيلها وكُتُب العادات والكتب الطقسيّة وكتب الصلوات والاحتفالات وما شابهها، فتُلغى منها النصوص البالية وتُجدَّد وفقًا لنصوص المجمع المقدّسة»[٩]. ويضيف: «إنّ التجديد الملائم للحياة الرهبانيّة يتناول، من جهة العودة المستمرّة إلى ينابيع كلّ حياة مسيحيّة... وفي الآن ذاته يتناول أيضًا تكييف هذه المؤسّسات مع أحوال الزمان في تبدّلاته الجذريّة»[١٠]. هذا التجديد يجعل الأديرة مراكزَ روحيّةً تخدم بنيان شعب الله[١١].

إنّ آباء المجمع الفاتيكانيّ الثاني قد خصّوا الحياة المكرّسة بأكثر من وثيقة:

١ - *Lumen Gentium) Lumière des Nations)* (نور الأمم)، دستور عقائديّ في الكنيسة، الفصل السادس، «في الرهبان»، عدد ٤٣-٤٧.

٢ - *Perfectae Caritatis) La Charité parfaite)* هذه الوثيقة مخصّصة بكاملها للكلام على الحياة المكرّسة تحت عنوان المحبّة الكاملة. وقد أُذيعت في ٢٨ تشرين الأوّل ١٩٦٥.

٣ - *Christus Dominus) Le Christ Seigneur)* (المسيح الربّ)، تحت عنوان *La charge pastorale des Evêques*، قرار مجمعيّ في مهمّة الأساقفة الرعويّة في الكنيسة، الأعداد ٣٣-٣٥. أضف إليها إرادة رسوليّة (Motu proprio) للبابا بولس السادس نشرها في ٦ آب ١٩٦٦ تحت اسم الكنيسة المقدّسة *Ecclesiae Sanctae*. هذه الإرادة تتألّف من مجموعة نُظُم وقوانين عمليّة في كيفيّة تنفيذ قرارات المجمع الفاتيكانيّ الثاني في ما يتعلّق بالرهبان. كذلك الوثيقة التي أصدرها مجمع الأساقفة في ١٤/٥/١٩٧٨ وتحمل عنوان توجيهات بشأن العلاقات المتبادلة بين الأساقفة والرهبان في الكنيسة، فهي أكّدت

(٩) المحبّة الكاملة، ٣.
(١٠) المحبّة الكاملة، ٢.
(١١) المحبّة الكاملة، ٩.

بشكل أساسيّ فكرة التجديد ومسؤوليّة الرؤساء ودورهم في عمليّة التجديد هذه: «على الرهبان أن يُعْنَوا بتجديد وعيهم الكنسيّ، وعلى الرؤساء أن يُعْنَوا بتثقيف رهبانهم تثقيفًا لائقًا يتناسب والعصر...»[١٢]. وتذهب الوثيقة إلى الربط بين التجديد وعمل الرهبان الرسوليّ، «فطبيعة العمل الرسوليّ تتطلّب من الرهبان أن يتجدّدوا في العمق»[١٣].

الدعوة الملحّة هذه إلى التجديد برزت كذلك في وثيقة الخطوط العريضة *(Lineamenta)* للجمعيّة الخاصّة من أجل لبنان، حول الحياة المكرّسة في الكنيسة والقائلة: «أهمّيّة هذه المؤسّسات (الرهبانيّة) قد تكون أعظم في لبنان منها في أيّ بلد آخر، نظرًا إلى الدور الذي قامت به في حياة كلّ كنيسة. هكذا يسوغ القول إنّ تجديد الكنيسة في لبنان يرتكز على تجديد المؤسّسات الرهبانيّة هذه»[١٤].

كما أكّد هذه الدعوة الملحاحة إلى التجديد قداسةُ البابا يوحنّا بولس الثاني في خطاب ألقاه في اختتام المؤتمر العالميّ لاتّحاد الرؤساء العامّين الذي عُقد في روما بين ٢٢ و٢٧ تشرين الثاني ١٩٩٣، والذي اعتُبر استعدادًا مباشرًا للجمعيّة الخاصّة بسينودس الأساقفة الذي عُقِد في تشرين الأوّل من العام ١٩٩٤ حول الحياة المكرّسة في الكنيسة وعالم اليوم، وقد أشار فيه قداسته إلى أنّ «الكنيسة ليست بحاجة إلى رهبان أبهرتهم معطياتُ العالم المعاصر، بل إلى شهود شجعان ورسل للملكوت لا يتعبون». وأضاف قداسته أنّ «الحياة الرهبانيّة تَخْتَبِر حاليًّا زمنًا مهمًّا من تاريخها بدافع التجدّد الضروريّ والشامل، الذي تفرضه الأوضاع الاجتماعيّة والثقافيّة المتبدّلة على مشارف الألف الثالث من التاريخ المسيحيّ». وتابع قائلًا: «عالم اليوم يتطلّع بأمل كبير إلى تقدّم المؤسّسات الرهبانيّة المدعوّة بدورها إلى تقديم إسهامها في الكِرازة».

---

(١٢) توجيهات، ٤.

(١٣) توجيهات، ٢٣.

(١٤) الخطوط العريضة، الرهبان والراهبات، عدد ٣٩.

وإنّه لَعظيمٌ البعدَ النبويّ والقربانيّ الذي يضفيه الإرشاد الرسوليّ رجاء جديد للبنان[١٥] على الحياة المكرّسة، فهو يدعو المكرّسين إلى «التشبّه الوثيق بالمسيح في حياتهم» إن أرادوا أن يتجدّدوا باستمرار، وإلى «إمعان النظر في موهبتهم المميّزة، لفائدة الكنيسة كلّها، ولخلاص العالم» (عدد ٥٢).

فالإرشاد المذكور يعتبر أنّ المكرّسين، بمقدار سَيرهم في طريق البنوّة الإلهيّة «يضفون على حياتهم بُعدًا قربانيًّا ويعكسون مجد الله، ويغلّبون معنى الوجود العميق الصحيح» (عدد ٥٢).

كما يؤكّد الإرشاد أنّ الحياة الرهبانيّة «يَفترضُ تجدُّدها التنبُّه للإنجيل وحقّ الكنيسة، وتنمية الموهبة التي تتميّز بها كلّ مؤسّسة» (عدد ٥٣). ولا ينسى، في معرض كلامه على الحياة الرهبانيّة الرسوليّة، أن يلفت الانتباه إلى «أنّ الجماعات الرهبانيّة هي للأبرشيّات ثروة كبيرة وينبوع نعمة وحيويّة» (عدد ٥٤).

وفي معرض الكلام على الحياة التوحّديّة في الشرق، يؤكّد قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني، في رسالته الرسوليّة نور الشرق، وهو يمتّع الطرف في طبيعة المسيحيّة بالشرق، «قمّة خاصّة» عنى بها الحياةَ الرهبانيّة، على «أنّه لم يُنظر في الشرق إلى الحياة الرهبانيّة كإلى حالٍ فريدة فقط، تليق بفئة من المسيحيّين، ولكن بنوع خاصّ، كإلى نقطة يعود إليها جميع المعمّدين، كلٌّ بحسب المواهب التي أعطاه إيّاها الربّ، فتكوّن ملخّصًا رمزيًّا للمسيحيّة»[١٦]. وبمعنى آخر تصبح الحياة الرهبانيّة خلاصة المسيحيّة وشعارها.

في ضوء هذه المعطيات وانطلاقًا منها، نلتقي على اعتبار المجمع

---

(١٥) وجّهه بعد السينودس قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني، إلى البطاركة والأساقفة والإكليروس والرهبان والراهبات وجميع المؤمنين في لبنان، بيروت ١٠ أيّار ١٩٩٧.

(١٦) نور الشرق (*Orientale Lumen*)، رسالة رسوليّة لقداسة البابا يوحنّا بولس الثاني، الفاتيكان، في الثاني من أيّار ١٩٩٥، عدد ٩، ص ٢١.

الفاتيكانيّ الثاني أحد أبرز محطّات التجديد في الكنيسة الكاثوليكيّة، مدركين من خلال توجيهاته أهمّيّة العمليّة التجدّديّة الجريئة في مسارها وأُطُرها والتزامها الكنسيّ والوطنيّ، والتي يجب القيام بها بهدي الكنيسة الجامعة التي جدّدت قوانينها لتكون نبراسًا وإطارًا وشرعةً تساعدنا على حفظ الوديعة، فنحن ورثة رهبان مجدِّدين، هادفين دومًا إلى القداسة.

على الصعيد العمليّ، حدّد القرار المجمعيّ **المحبّة الكاملة**، عدد ٢، المبادئ الأساسيّة للتجديد الملائم وعددها خمسة:

+ **القاعدة الأسمى في الحياة المكرّسة هي اتّباع السيّد المسيح.**
+ **المحافظة على روح المؤسّسين وعلى تراث المؤسّسة.**
+ **إشراك المؤسّسات الرهبانيّة في حياة الكنيسة بحسب موهبة كلّ منها وطابعها الخاصّ المميّز.**
+ **السعي إلى فهم أوضاع الإنسان وحاجة الكنيسة في العالم المعاصر والعمل من أجل ذلك بفعّاليّة.**
+ **إعتماد التجديد الروحيّ الباطنيّ أساسًا لكلّ تجديد خارجيّ.**

ثالثًا: القواعد التي اعتُمِدت في التجديد

١- إيلاء أديار المتوحّدين أهمّيّة كبرى، كونها من صلب التراث الرهبانيّ الشرقيّ.

٢- معالجة ما يتعلّق بالمنظّمات الرهبانيّة Les Ordres وبالجمعيّات الرهبانيّة Les Congrégations كلّ على حدة تحت عنوان واحد.

٣- إفراد باب مستقلّ للجمعيّات العائشة على منوال الرهبان بدون نذور عموميّة.

٤- تخصيص المؤسّسات العلمانيّة بباب مستقلّ، وقد قال فيها المجمع الفاتيكانيّ الثاني: «إنّ هذه المؤسّسات، وإن لم تكن رهبانيّة بالمعنى الأصيل للكلمة، إلّا أنّها مدعوّة إلى اعتناق المشورات الإنجيليّة في العالم اعتناقًا تقرّه الكنيسة»[١٧]. ولقد خصّتها مجموعة قوانين

---

(١٧) المحبّة الكاملة، ١١.

الكنائس الشرقيّة بسبعة قوانين (٥٦٣-٥٦٩).

الاختصار في ذلك سببه الإحالات الكثيرة على قوانين المنظّمات والجمعيّات الرهبانيّة، لجهة تحديد الهُويّة والعلاقة بالسلطة، ولجهة الإنشاء والإلغاء والشخصيّة المعنويّة والأهليّة القانونيّة في الاكتساب والتصرّف بالأملاك وإدارتها. والجديد يكمن في تحديد شكل هذه المؤسّسات، من حيث إنّ أعضاءها يسعون إلى تكرّس كامل لله بالمشورات الإنجيليّة الثلاث، لا عن طريق النذر، بل عن طريق رباطٍ مماثل تعترف به الكنيسة؛ أبناؤها يعيشون حياة جماعيّة بموجب قوانينهم التي تختلف عن القوانين الرهبانيّة، يحتفظون كلٌّ بحالته العلمانيّة أو الإكليريكيّة في الكنيسة مع جميع متطلّباتها ومفاعيلها القانونيّة، يعيشون تكرّسهم ويحقّقونه بالعمل الرسوليّ في وسط العالم كالخميرة التي تخمّر العجين، سائرين بروح الإنجيل من أجل بناء جسد المسيح وإنمائه، يخضعون للحبر الرومانيّ رئيسًا لهم أعلى بقوّة رباط الطاعة المقدّس (ق ٥٦٣-٥٦٤).

٥- إعتماد مبدأ الإحالات منعًا للتكرار، كالنذور مثلًا وضعت مرّةً واحدة ضمن قوانين المتوحّدين.

رابعًا: بعض المصطلحات القانونيّة التي اعتمدها الشرع الجديد

١ - التقليل من استعمال كلمة Religiosus, Religio أي رهبانيّة وراهب، لأنّ الكنائس الشرقيّة تستعمل لفظة Moine, Monachus التي تعني كلّ شخص نذر نفسه لاتّباع المسيح والتكرّس للمشورات الإنجيليّة.

٢ - إستعمال لفظة Sodalis (رفيق) بدلًا من Subditus التي تعني المرؤوس.

٣ - عدم ظهور الكلمات بصيغة التأنيث في ما يخصّ الراهبات، فقد احتوتها العبارات بصيغة المذكّر.

٤ - المحافظة على استعمال لفظة Votum أو Professio بمعنى نذر،

وألغيت لفظتا Simplex و Solemnis أي نذر احتفاليّ ونذر بسيط، واكتفي بلفظتَي نذر مؤقّت ونذر مؤبّد. ,(Professio temporanea .(Professio definitiva

خامسًا: الترتيب الخاصّ الذي اعتمدته «مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة»

إنّ الباب الثاني عشر من هذه المجموعة، وتحت عنوان «في المتوحّدين وباقي الرهبان وفي أعضاء مؤسّسات أخرى للحياة المكرّسة»، يتألّف من أربعة فصول مهمّة:

الفصل الأوّل

يطالعنا هذا الفصل بتحديد جديد، فريد ومتكامل، للحالة الرهبانيّة (ق ٤١٠) حيث يبدو المكرّسون «علامات تُنبئ مسبقًا بالمجد السماويّ».

أ - لقد خصّص الشرع الجديد، ٢٣ قانونًا: (٤١٠-٤٣٢) بجميع ذوي النذور العموميّة (في المتوحّدين وباقي الرهبان).

ب - يلي ذلك ٧١ قانونا (٤٣٣-٥٠٣) تعود حصرًا إلى المتوحّدين والنسّاك.

ج - ٤٩ قانونًا، وهذا يشكّل القسم الثالث من هذا الباب (٥٠٤-٥٥٣)، في المنظّمات الرهبانيّة والجمعيّات الرهبانيّة، مع تحديد المفهوم القانونيّ لها. فالأولى ينذر فيها الأعضاء، وإن لم يكونوا متوحّدين، نذرًا رهبانيًّا يُعدّ مساويًا لنذر الرهبان المتوحّدين. أمّا الثانية فيلتزم فيها الأعضاء التزامًا رهبانيًّا بثلاثة نذور عموميّة ولكنّها لا تُعدّ مساوية لنذر الرهبان المتوحّدين، بل لها قوّتها الخاصّة على قاعدة الشرع. يمكن المنظّمات أن تكون إمّا حبريّة وإمّا بطريركيّة وإمّا أسقفيّة تبعًا للسلطة الصالحة التي أثبتتها (ق ٥٠٥ بند ٢). وتُعتبَر تلك الجمعيّات والمنظّمات إكليريكيّة إذا كانت، بسبب غايتها أو الهدف الذي قَصَد إليه المؤسّس أو بقوّة عادة شرعيّة،

تحت حكم كهنة واضطلعت بخِدَم خاصّة بالرسامة المقدّسة، على أن تكون السلطة التي أثبتتها قد اعترفت لها بهذا الطابع الكهنوتيّ (ق ٥٠٥ بند ٣).

الفصل الثاني

هناك ٩ قوانين (٥٥٤-٥٦٢) تتكلّم على «Sociétés»، أي جمعيّات الحياة المشتركة التي تعيش على غرار الرهبان، بدون نذر عموميّ. يعتمد هذا الفصل على الاختصار مع الإحالة على القوانين التي تنظّم وضع المتوحّدين والرهبان بالعموم.

الفصل الثالث

٧ قوانين (٥٦٣-٥٦٩) تُشرِّع للمؤسّسات العلمانيّة.

الفصل الرابع

٣ قوانين (٥٧٠-٥٧٢): تفسح في المجال أمام أنماط جديدة من الحياة المكرّسة وجمعيّات الحياة الرسوليّة، وذلك بوحي من المجمع المسكونيّ الفاتيكانيّ الثاني الذي يأمل بولادة أشكال جديدة منها في الكنيسة، ويحصر صلاحيّة تثبيتها وإقرار صيغها الجديدة (القانون ٥٧١) بالكرسيّ الرسوليّ الروحانيّ وحده، ويحثّ الأساقفة والبطاركة على السعي لاكتشاف المواهب الجديدة في الحياة المكرّسة، بإيجاد أفضل السبل لنموّها وحمايتها، إيمانًا بعمل الروح القدس في الكنيسة، ونظرًا إلى فرادتها وقيمتها.

سادسًا: بعض التعديلات التي أُدخلت على الشرع الجديد

١ - نُقِلَت من الكرسيّ الرومانيّ إلى الرؤساء العامّين للمنظّمات والجمعيّات الرهبانيّة، صلاحيّة تجديد الأقاليم الرهبانيّة إذا وُجدت (Provinces) وإلحاق الأديار بها، وبذلك عُدِّل القانون ١٥ من الإرادة الرسوليّة (١٩٥٢) بالقانون ٥٠٨ شرقيّ جديد.

٢ - جُعِلت السنّ القانونيّة لانتخاب الرئيس العامّ ٣٥ سنة بدلًا من ٤٠،

على أن تكون قد مضت عشر سنوات على إبرازه النذور المؤقّتة، وجُعل عمر الرؤساء المحلّيين ٣٠ سنة بدلًا من ٣٥ (القانون ٣١ القديم تمّ تعديله بالقانون ٥١٣ جديد).

٣ - كلّ ما يتعلّق بفترة الطالبيّة قبل دخول الابتداء تحدّده الأنظمة الداخليّة: والقوانين ٧١-٧٣ من الشرع القديم حلّ محلّها القانون ٥١٨ جديد. كما حَدَّد القانونُ ٥١٧ بند ١ السنَّ القانونيّة بسبع عشرة سنة للقبول في الابتداء، خلافًا للقانونَيْن ٧٤-٧٥ من الشرع القديم.

٤ - خلافًا لمنطوق القانون ٨٧ قديم، ترك القانون ٥٢٢ جديد الحقّ للرئيس العامّ في المنظّمات والجمعيّات الرهبانيّة، بتعيين مركز الابتداء، لمدّة معيّنة في أيّ دير من أديار رهبانيّته بدون الرجوع إلى الكرسيّ الرسوليّ أو إلى البطريرك. والقانون ٥٢١ أعطاه الحقّ في تغيير وإلغاء مركز الابتداء بعد مراجعة مجلس مشورته.

٥ - فرض القانون ٥٢٣ بند ١ شرقيّ جديد سنةً كاملة ومتواصلة لصحّة الابتداء، أمّا التغيّب عن الابتداء مدّةً تتعدّى الثلاثة أشهر متواصلة أو متقطّعة، فيُبطل الابتداء، وذلك خلافًا للقانون ٨٩ قديم.

٦ - أمّا القوانين المستحدثة (٤٦٧-٤٧٠) فتجعل التخلّي عن الأموال الخاصّة والمقتنيات والتوصية بها قبل إبراز النذور المؤبّدة، ضروريّين لصحّتها، ولا يكون ذلك ضروريًّا قبل النذور المؤقّتة كما جاء في القانونَيْن ١٠٣ و١١٧ قديم.

٧ - القانون ٤٣١، البند الثاني، الفقرة الثانية، يعطي الرهبان الذين يعودون إلى رهبانيّتهم بعد تخلّيهم عن الكردناليّة أو البطريركيّة أو الأسقفيّة الحقّ بالتمتّع بالصوت الفاعليّ والانفعاليّ فيها، إلّا إذا كانت القوانين الخاصّة بالمؤسّسة تنصّ خلاف ذلك. فالقانون ١٧٨ البند ٢ قديم يحرمهم هذا الحقّ.

٨ - ترك الشرع الجديد للرؤساء العامّين حرّيّة تعيين المعرِّف (القانون ٥٣٩) ورَفع واجب الاعتراف الأسبوعيّ للناذرين، تاركًا تحديد المدّة للشرع الخاصّ. وأجاز القانون ٤٧٥ لجميع الناذرين أن يتّخذوا

معرِّفًا أو مرشدًا مَن أرادوا من الكهنة المصرَّفين بسرّ التوبة.

٩ - في النسّاك *De Eremitis*، أفرَد القانون الجديد بابًا خاصًّا بالنسّاك ضمّنه القوانين ٤٨١-٤٨٥، يقابلها في **المجلّة الغربيّة** القانون ٦٠٣ جديد. كما ينصّ القانون ٥٧٠ شرقيّ جديد أيضًا، على أنماط أخرى من المتزهّدين الذين يتمثّلون بمسلك النسّاك ويعيشون على منوالهم، بتولات وعذارى وأرامل «يلتزمن البتوليّة في العالم التزامًا عموميًّا».

أخيرًا، لقد اقتُصِرَ على استعمال أقلّ عدد ممكن من القوانين تجاوبًا مع رغبة المجمع الفاتيكانيّ الثاني: «يجب على الجميع أن يتذكّروا أنّ أمل التجديد يقوم على حفظ القوانين باجتهاد متزايد، أكثر منه على تكاثر الشرائع»[١٨]. وكذلك أُفسح في المجال أمام القوانين الخاصّة بكلّ مؤسّسة رهبانيّة لتُبرز الفرادة والموهبة لكلّ مؤسّسة، وليتسنّى لها العودة إلى الينابيع وإلى أهداف المؤسّسين.

سابعًا: إرتباط الرهبان بالأسقف الأبرشيّ والبطريرك والكرسيّ الرسوليّ الرومانيّ

الموضوع المهمّ هذا تعالجه القوانين ٤١٢-٤١٧ من **مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة**. فالقانون ٤١٢ بينده الأوّل[١٩] يحدّد ارتباط الرهبان بالسلطة في الكنيسة (Dépendance). إنّه مبدأ عامّ يطال المؤسّسات الرهبانيّة كافّة، بمعزل عن الدعوة الخاصّة بكلّ مؤسّسة ووضعها القانونيّ. إنّه ارتباط خاصّ بقداسة الكنيسة «يتعلّق دومًا بحياتها وقداستها»[٢٠]، وانصراف تامّ لخدمتها يتطلّبان خضوعًا خاصًّا لها، فهذه المؤسّسات تشكّل الرئة من الجسم وهي تعمل فيه ولأجله ومن خلاله. إنّها لَنتيجة حتميّة ومنطقيّة أنْ يَخضع العضوُ للجسم الذي يحتويه، وبالتالي

---

(١٨) المحبّة الكاملة، ٤.

(١٩) الشرع الغربيّ الجديد، ق ٥٩١.

(٢٠) دستور عقائديّ في الكنيسة، الفصل السادس، «في الرهبان»، عدد ٤٤.

أن يخضع الراهب للسلطة التي نَذَر الطاعةَ لها، أو أن يخضع من خلال الالتزام الذي اتّخذه على عاتقه نحوها: «يخضع الرهبان جميعهم للحبر الرومانيّ خضوعهم لرئيسهم الأعلى، ويتحتّمُ عليهم واجب الطاعة له بقوّة نذر الطاعة أيضًا»[٢١].

أمّا البند الثاني من القانون نفسه فيحدّد المبادئ التي ترتكز عليها عصمة الرهبانيّات (Exemption) ونختصرها بخمسة:

١ - أوّليّة (البابا) في الكنيسة الجامعة، فهو مشترع العصمة وهو الحَبْر الأعظم وله سلطته، كونَه الأوّل (Primat).

٢ - من أجل الفائدة العامّة، يَعصم، كونَه يملك الأوّليّة في الكنيسة الجامعة.

٣ - من أجل خدمة البشارة.

٤ - من أجل فائدة الكنيسة والمؤسّسات الرهبانيّة.

٥ - إنّه يعصم مؤسّساتٍ حياةٍ مكرّسة من سلطة الأسقف الأبرشيّ، أي يرفع سلطة الأسقف الأبرشيّ عنها، وبالتالي يُخرجها عن سلطة الأسقف الأبرشيّ ليُخضعها لنفسه وحده، كما جاء في الشرع الجديد، أو لسلطة كنسيّة أخرى، إذا رأى ذلك أنفضل لخير هذه المؤسّسات ولمقتضيات الرسالة. إنّ البند الثاني من قانون ٤١٢، يردّد حرفيًّا ما ورد في نور الأمم[٢٢]. هذا القانون يختصر مراحل طويلة من الحياة الرهبانيّة، فالعصمة تشكّل فصلًا مهمًّا وأساسيًّا في حياة كلّ مؤسّسة رهبانيّة، وتَطوُّرها يجاري عن كثب تطوّر الحياة الرهبانيّة.

والجدير بالملاحظة، إنّها المرّة الأُولى في تاريخ الكنيسة التي فيها يعالِج مجمعٌ مسكونيّ بطريقة كاملة وصريحة موضوع الحياة المكرّسة. فالمجامع السابقة ردّدت أو شرحت بعض جوانب هذه الحياة بقصد

---

(٢١) مجموعة قوانين الكنائس الشرقيّة، ق ٤١٢ بند ١، ق ٥٥٥، ق ٥٦٤.

(٢٢) دستور عقائديّ في الكنيسة، عدد ٤٥.

تحسينها، أو الإيحاء بضرورة تنظيم بعض مظاهرها: فالمجمع الڤاتيكانيّ الأوّل (٨ كانون الأوّل ١٨٦٩-١٨ تمّوز ١٨٧٠)، مع بيّوس التاسع، والمنعقد في بازيليك مار بطرس، وضع برنامجًا لتطوير الحياة الرهبانيّة، ولكنّه بسبب الحرب آنذاك لم يختتم أعماله؛ وحْدَه الڤاتيكانيّ الثاني أنجز المهمّة.

إنَّ الواجب الذي يتكلّم عليه القانون ٤١٢ يُلزم جميع المؤسّسات الرهبانيّة. فالخضوع والطاعة للحبر الرومانيّ يعنيان الخضوع لشخصه وحده (C'est une obéissance personnelle)، ويمكن قداسته، كما جاء في القانون المذكور، تفويض هذه السلطة أيضًا لمساعديه المباشرين (Dicastères et offices de la Curie).

كما يمكن القول بأنّ «السلطة الكنسيّة الأُخرى» التي ينصّ عليها هذا القانون هي السلطة التي يحدّدها البابا نفسه، وهذا ما ذهب إليه بعض الحقوقيّين.

تجدر الملاحظة بأنّ «الكوريا الرومانيّة» ليس لها من السلطة على الرهبان ما هو للحبر الأعظم، حتّى ولو كلّفها الحبر الأعظم نفسه.

ويبقى السؤال: ما هو مفهوم العصمة Exemption في الشرع الجديد؟

إنّ مفهوم العصمة هذا طرأت عليه تعديلات مهمَّة وكبيرة، نظرًا إلى ما كانت عليه في القوانين السابقة: المجلّة الغربيّة ١٩١٧، (ق ٦١٥-٦١٨) والشرع الشرقيّ القديم ١٩٥٢، (ق ١٦٠-١٧٤). علمًا بأنّ الشرع الجديد يدعو إلى احترام الحقوق المكتسبة التي نتجت من هذه العصمة.

علامَ تقوم العصمة في الشرع الجديد؟

إنَّ العصمة في الشرع الجديد بَطُلَت أن تكون امتيازًا (Privilège)، حتّى تُصبح وضعًا طبيعيًّا (Une concession normale)، وهذا يعني أنّه يمكن الحبرَ الأعظم مَنْحُها جميع مؤسّسات الحياة المكرّسة، استنادًا إلى المعطيات التي يوردها القانون ٤١٢. فالأمور في الشرع الجديد تبسّطت

وحادت عن التعقيد، عكس ما كانت عليه في النظام القديم.

هذه العصمة تترك آثارًا مباشرة تنعكس على سلطة الرؤساء داخل مؤسّساتهم. أمّا في ما يعود إلى العلاقة بالأسقف الأبرشيّ، فيجب التقيّد بما حدّده القرار المجمعيّ في مهمّة الأساقفة الرعويّة في الكنيسة *Christus Dominus* (عدد ٣٤-٣٥)، والإرادة الرسوليّة *Ecclesiae Sanctae* (١: ٢٢-٤٠)، وكذلك القرار في نشاط الكنيسة الإرساليّ *Ad gentes* (عدد ٣٠).

لم يعد مفهوم العصمة بعد المجمع الفاتيكانيّ الثاني مطروحًا كما كان في الشرع القديم، إذ لم يعد من تمييز بين مؤسّسة معصومة مِنْ قِبَل الحقّ (de droit)، ومؤسّسة معصومة بامتياز، وأُخرى ذات حقّ حبريّ. فانطلاقًا من الشرع الجديد أصبح بإمكان جميع المؤسّسات ذاتِ الحقّ الحبريّ، أن تنعم بالعصمة وبمفاعيلها كافّة؛ وعلاقتها وارتباطها بالأسقف يحدّدها الشرعُ العامّ بوضوح، حتّى يمكن القول بأنّ عدم استمرار العصمة امتيازًا جعلها تختفي من الشرع أو أقلّه تفقد أهمّيّتها (l'exemption a disparu du droit).

خاتمة

ندرك من خلال هذا العرض ما للتجديد من قيمة كبيرة. إنّه صفة مكوّنة لحياتنا الرهبانيّة. التجديد نقيض العالم الذي يدعونا بعضَ الأحيان إلى التحجّر. إنّه طريقٌ إلى قداسة وفهمُ رسالة.

التجديدُ صفةُ أناس وجهةُ سَيْرِهم تطلّ دومًا بهم على آفاق جديدة ورجاء جديد، وحبّ جديد، وعالم جديد تصونه حقائق ثابتة خالدة. إنّه عمليّة لا تنتهي، مشروع عمر، إنّه السيرة الرهبانيّة بكلّ أبعادها.

لا تجديد بدون قلق وبدون شكّ، والشكّ هو الطريق الأمين إلى اليقين. التجديد يحتاج إلى جرأة وإقدام. إنّه أمر ضروريّ للحياة الرهبانيّة وإلّا تعرّضنا للجمود وانزلقنا نحو التراخي والانحدار.

هدف التجديد هو إنقاذ الحالة الرهبانيّة من تراكم السنين ووهن العمر، عن طريق نفض الغبار عنها. وهذا يتجلّى بتجديد الذات والمؤسّسات، والدير في طليعتها، باعتباره نواة الحياة الرهبانيّة، والإطار الأساس لعيش هذه الحياة، كما أكّد الشرع الجديد، وهذا يرتكز على معطيات أساسيّة نذكر منها:

أ - تنظيم الحياة الديريّة.

ب - إختيار الجماعة الرهبانيّة ورئيسها.

ج - تفعيل الدير رهبانًا وممتلكات، وتوزيع المهامّ بحسب مؤهّلات كلّ راهب وإمكانيّاته.

د - تحديد غاية الدير.

هـ - علاقة الدير بمحيطه، كي يصبح مركز إشعاع: «لا يوضع سراج تحت مكيال» (متّى ٥/ ١٤).

وأخيرًا أردّد مع الحكيم بُومِن (Poemen)، إذ توجّهَ إلى الأب الرهبانيّ بقوله: «كن لتلميذك مثالًا لا مُشترِعًا».

دِيُودُورُس الطَّرْسُوسِيّ وآثاره
هل ضاعت كلّها؟

الخوري بولس الفغالي*

ترك ديودورُس الطرسوسيّ المؤلَّفات العديدة، فكان فاتحًا في مدرسة أنطاكية لتفسير الكتاب المقدّس، هذا عدا عن المقالات اللاهوتيّة. ولكن على أثر الحكم على الرؤوس الثلاثة، اعتُبر المعلّم الكبير هذا معلّم نسطور، فأُتلفت كتبه أو أُهملت فضاعت. ولم يبقَ لنا منها سوى النذر اليسير. فهل ضاعت حقًّا آثاره كلّها؟ أمّا نحن فنحاول أن نبحث عن آثاره في تفسير الكتاب المقدّس. وقبل أن نبدأ بحثنا في المعنى الحصريّ للكلمة، نتعرّف إلى ذلك الذي اعتُبِر في حياته عمود الأرثوذكسيّة، ولكنّه بعد موته اتّهم بالهرطقة واعتُبر أبا النسطوريّة البعيد.

١ – مسيرة ديودورُس

نتعرّف إلى حياته وتعليمه، قبل أن نصل إلى مصير هذا التعليم، ولا سيّما بعد أن تدخّل كيرلّس الإسكندرانيّ الذي كان الخصم اللدود لنسطور، وموجّه أعمال مجمع أفسس الذي أعلن في ما أعلن وحدة الأقنوم (أو الشخص) في الابن: ذاك الذي هو ابن الله هو ابن مريم. وبالتالي تعلن الكنيسة مريم والدة الله.

(*) باحث في الكتاب المقدّس وآباء الكنيسة الشرقيّة.

أ – حياة ديودورُس

يرى العلماء أنّ ديودورُس وُلد في أنطاكية(١) وهم يستندون في ذلك إلى تِيُودُوريتُس في كتابه التاريخ الكنسيّ(٢). نشير هنا إلى رأي آخر(٣)، يستند إلى رسالة من القدّيس باسيليوس(٤) وأخرى من هِيرُونِيمُس(٥). فالأولى تقول إنّ ديودورُس كان تلميذ سِلوانس الطَّرْسُوسيّ. والثانية تؤكّد أنّ ديودورُس ارتبط بـ«الهراطقة» في طرسوس. وهكذا يستنتج هذا الرأيُ أنّ ديودورُس وُلد في طرسوس. ولكنّنا نبقى على الرأي الأوّل ونعتبر أنّ ديودورُس ارتبط بطرسوس لأنّه كان أسقفها. كما يمكننا أن نعتبر أنّ سلوانس كان معلّم ديودورُس في أنطاكية قبل أن يصبح أسقفًا على طَرسوس. وهكذا قد يكون هيرونيمس قال ما قال عن ديودورُس في ما يتعلّق بالحقبة الأولى هذه من حياة معلّم أنطاكية الكبير(٦).

إنتمى ديودورُس إلى عائلة مسيحيّة مشهورة، ودرس الكتب المقدّسة

(١) G. BARDY, «Diodore» in *Dict. de Spir.* T. III (Paris, 1957). Col 986 (cité *DS* par la suite). F. MARTIN, «Homélie de Narsès sur les trois docteurs nestoriens», *Journal Asiatique*, 90, série XIV, 1899, p. 459 (texte), 483 (trad).

(٢) Théodoret de Cyr, *Histoire Ecclésiastique* 4,23, *P.G.* 82, 1184. F. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*, Paris, 1905, p. 51, note. *DS*, col 986.

(٣) Voir: L. ABRAMOWSKI, «Diodore de Tarse», in *Dict. d'hist. et de géo. ecclésiastiques* T. XIV (Paris, 1960), col 496-497 (cité *DHGE*).

(٤) BASILE LE GRAND, Lettres 244,3 (*PG.* 32, 916c) in Y. COURTONNE, *Saint Basile*, Lettres III (Paris, 1266), p. 77. «أمّا ديدورس فقد تقبّلناه منذ البدء طالبًا للطوباويّ سِلْوانُس، والآن نحبّه ونودّه».

(٥) Jérôme, Lettres 15,5. Voir J. LABOURT, I-VIII, Paris 1949-1963.

(٦) نقرأ في بَرحَذبشابا عَربايا، التاريخ (يعود إلى القرن السادس): «مع أنّ الطوباويّ ديودورس سبق له أن تدرّب في كلّ علم الفلسفة، إلّا أنّه بعد أن تقرّب من المسيحيّة، تعلّق بالطوباويّ سلوانس، أسقف طرسوس... لدى قدميه تربّى (ديودورس) في علم مجيد وفي تأمّل الكتب (المقدّسة)». F. NAU, La première partie de l'*Histoire de Barhad besabba arbaïa*. Texte syriaque édité et traduit. *Patrologia Orientalis* XXIII, 2 (Paris, 1932) p. 314 (= 138).

لدى سلوانس الذي صار في ما بعد رئيس الحزب المعترف بالابن الذي هو من جوهر الآب[٧] على ما يقول باسيليوس، والذي كان أسقف طرسوس. بعد هذا، أقام ديودورُس في أثينة زمنًا نال فيه تكوينًا كلاسيكيًا متينًا في الأدب اليونانيّ[٨]، هذا ما يؤكّده الأمبراطور يوليانس في رسالة دوّنها سنة ٣٦٢ ووجّهها إلى فوتينوس أسقف سرميوم. «وصل (ديودورُس) إلى أثينة، ودرس فيها الفلسفة. وبلغت به الوقاحة مبلغًا حين تدرّج في تعليم ربّات الشعر، وفي استعمال استنباط البلغاء لكي يسلّح لسانه الممقوت ضدّ آلهة السماء»[٩].

ما إن أنهى ديودورُس دروسه حتّى عاد إلى أنطاكية وهناك اعتنق الحياة النسكيّة، فمارسها بصرامة وقساوة، وهذا ما جعل صحّته تضعُف. هذا من جهة. ومن جهة ثانية، بدأ دفاعه عن المسيحيّة في وجه اتّهامات يُوليانُس. وفي أثناء مدّة من الزمن، أسّس مدرسة نسكيّة[١٠] التحق بها ثيودورس أسقف المصّيصة[١١] ويوحنّا الذهبيّ الفم. وقد صار هذا الأخير تلميذه المحبّب، فاحتفظ لمعلّمه الحبيب بإعجاب مليء بعرفان الجميل. وقد امتدحه بشكل علنيّ في إحدى عظاته حين قابله يوحنّا المعمدان.

(٧) Parti homéousien.

(٨) نشير هنا إلى مقال هيرونيمس: في الرجال المشهورين (De viris illustribus 119, PL 23, 710b)، يتّهم فيه ديودورس بأن يجهل الأدب الدنيويّ. من الواضح أنّ هيرونيمس لم يكن يحبّ ديودورس.

(٩) الرسالة ٩٠، وقد حفظها في ترجمة لاتينيّة فاكُونْدُوس. رج Facundus d'Hermiane, *Pro defensione trium capitulorum 4,2, PL* 67, 621 b, éd. J. Bidez, *L'Empereur Julien, Oeuvres complètes*, t. 1, 2° p. Paris 1924, p. 105-106, 174-175. نتذكّر أنّ يوليانس هذا هو يوليانس الجاحد، وهو في كلامه يخاف من ديودورس الذي يهدّد له آلهته.

(١٠) SOCRATE, *Histoire ecclésiastique* 6,3, *PG*. 67, G 65 b; SOZOMENE, *Histoire ecclésiastique* 8,2, *PG* 67, 151 a.

(١١) راجع بولس الفغالي، ثيودورس، أسقف المصيصة ومفسّر الكتب الإلهيّة، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٣، «التراث السريانيّ»، ٣، ص ٥-١٣ (حياته)، ١٢٧-١٣٦ (مصيره).

قال الذهبيّ الفم في مديح الأسقف ديودورُس: «بما أنّ معلّمي جعل على رأسي إكليلًا يليق بالعلم، وأنّه يتشوّق إلى استعادته، فاسمحوا لي بأن أنتزعه من جبين لا يليق به أن يحمله وأن أكلّل به من جديد ذاك الذي يستحقّه. ما اسمه يوحنّا، هذا ما لا شكّ فيه. ولكن له روح يوحنّا. أعطي لي اسم هذا التلميذ، أمّا هو فاقتنى فضيلته. لهذا وجب أن يكون هو وارث هذا اللقب المجيد، لا أنا»[١٢]. وبعد أن تحدّث الذهبيّ الفم عن طريقة حياة المعمدان الشبيهة بحياة إيليّا، قال: «... لنرَ الآن كيف ضاهى أبانا الشهيد يوحنّا المعمدان، لكي تعرفوا أنّه أجدر منّي بأن يحمل هذا الاسم الشهير. لم يكن للأوّل على الأرض طاولة ولا سرير ولا بيت. أما كان الأمر كذلك بالنسبة إلى الثاني؟ أنتم تشهدون وتعرفون كيف عاش دومًا، يبشّر بلا انقطاع، ليس له شيء خاصّ به، ويحصل من الآخرين على طعامه، مثابرًا دومًا على الصلاة والرسالة»[١٣].

في أيّام كُونستانْسيُوس الثاني (٣٣٧-٣٦١) ووالِنْس (٣٦٤-٣٧٨)، قام فلابيانس[١٤] وديودورُس بدورٍ كبير من أجل انتشار الإيمان في أنطاكية. فمع أنّهما كانا من العوامّ، لا من الكهنة، فقد اعتادا أن يجمعا المؤمنين للصلاة في معابد الشهداء المبنيّة على حدود المدينة[١٥]، ويدفعاهم إلى تلاوة المزامير[١٦] مع التشديد على المساواة التامّة بين الأقانيم الثلاثة، بواسطة المجدلة: «المجد للآب والابن والروح القدس». عندئذ جازى الأسقف ملاطيوس[١٧] غيرتهما خير مجازاة

---

(١٢) P.G. 52, 761-766. Voir J. BAREILLE, *Œuvres complètes de Saint Jean Chrysostome*, t. 6 (Paris, 1866), p. 549.

(١٣) المرجع نفسه، ص ٥٥٠.

(١٤) فلابيانُس (القدّيس). أسقف القسطنطينيّة (٤٤٦-٤٤٩) الذي اشتهر بتعليمه عن التجسّد *Tome à Flavien*.

(١٥) هكذا بدأ بولس كرازته في فيلبّي بحسب سفر الأعمال (١٦: ١٣). رج Campenses كما في هيرونميس، الرسالة ١٥، الآباء اللاتين ٢٢: ٣٥٦، ٣٥٨.

(١٦) THEODORET, *Histoire Ecclésiastique* 2,19, *PG.* 82, 1060c.

(١٧) أسقف أنطاكية ٣٦١-٣٨١.

فرسمهما كاهنَين. وهكذا استطاعا في أثناء غياب الأسقف في المنفى أن يتابعا العمل الكنسيّ ولا سيّما في الكرازة والوعظ[١٨].

رُسم ديودورُس أسقفًا سنة ٣٧٨. وقبل ذلك الوقت، أي من سنة ٣٦٣ حتّى سنة ٣٧٨، لا نعرف الشيء الكثير عنه، سوى أنّه أقام في أنطاكية، وكان يزور أسقفه المنفي في أرمينا. كما كان له أن يلتقي باسيليوس الكبير ويرتبط به بصداقة وثيقة وأمينة[١٩]. رسمه على طرسوس الأسقف ملاطيوس، الذي استعاد قيادة كنيسته على أثر موت الأمبراطور والنس. لهذا، شارك ديودورُس في مجمع أنطاكية المحلّيّ سنة ٣٧٩. وفي مجمع القسطنطينيّة المسكونيّ سنة ٣٨١، قام بدورٍ كبيرٍ حين عمل على إحلال نِكْتاريُوس في كرسيّ القسطنطينيّة بعد استقالة غريغوريوس.

وعيّنه الأمبراطور تيودُوسيوس (٣٧٩-٣٩٥) مع بِلاجيوس أسقف لاودِكية، كأكثر الأساقفة جدارة للدفاع عن الأرثوذكسيّة. متى توفّي ديودورُس؟ نحن لا نعرف تاريخ موته بدقّة، كما لم نعرف سنة ولادته. ولكنّنا نعرف أنّه في مجمع انعقد في القسطنطينيّة سنة ٣٩٤، كان على كرسيّ طرسوس شخص اسمه فاليريوس. كما نقرأ ما قاله عنه هيرونيمس في الرجال المشهورين سنة ٣٩٢. هذا يعني أنّ ديودورُس توفّي سنة ٣٩٠-٣٩١[٢٠].

ب – تعليم ديودورُس

بدا ديودورُس شخصيّة لامعة، ولا سيّما في المجادلات اللاهوتيّة، إبّان القرن الرابع، وهذا ما دلّ على إيمانه المستقيم، بحيث تساءل بعض المؤرّخين: أما يمكن أن يحمل هو أيضًا لقب «المعترف»؟

---

(١٨) رج. *DS*, t III, col. 986.

(١٩) TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. 8, Paris, 1702, p. 560. cité dans *DS* III, col. 987.

(٢٠) *DHGE*, t. XIV, col. 497.

نتوقّف هنا بشكل خاصّ على تعليم ديودورُس اللاهوتيّ، حيث اتُّهم بالهرطقة، فضاعت بسبب ذلك كتبه. نستطيع القول إنّ تعليمه في شأن السيّد المسيح هو تعليم مدرسة أنطاكية الذي اعتبره بعضُهم متطرّفًا.

فالفكرة التي تشرف على كرستولوجية مدرسة أنطاكية، هي أنّ الطبيعتَيْن في المسيح تحتفظان بكلّ خصائصهما وتبتعدان عن كلّ مزج. وهكذا تحافظ هذه المدرسة على التمييز بين العنصر الإلهيّ والعنصر البشريّ، كما تفسّر سرّ الإله - الإنسان بالعقل البشريّ.

كيف تتمّ الوحدة بين الطبيعتَيْن؟ ليست على مستوى الطبيعة، ولا على مستوى الجوهر[٢١]، لأنّ مثل هذه الوحدة تشوّه اللاهوت والناسوت معًا. إنّ كلمة الله أخذ جسدًا ولكنّه لم يصر جسدًا، لم يصر بشرًا. وسكنى الألوهة في البشريّة ليست جوهريّة،[٢٢] بل بحسب النعمة[٢٣]. إذن، يقيم الكلمة في يسوع كما في هيكل. والوحدة بين الطبيعتَيْن هي وحدة على مستوى العلاقة. هي وحدة أدبيّة مع اتّصال بين العواطف والقوى والإرادة.

تماهى الأقنوم (أو الشخص) مع الطبيعة، وبما أنّ في يسوع طبيعتَيْن، ففيه أيضًا أقنومان أو شخصان. وهكذا، لا يمكن أن تكون مريم أمّ الله، بل أمّ يسوع المسيح، أي أمّ الشخص البشريّ. لن نجد الجواب الكامل عن مستوى الوحدة بين الطبيعتَيْن في الأقنوم الواحد إلّا حين يظهر التعليم حول تبادل الصفات[٢٤]. ولكنّنا ابتعدنا عن موضوعنا.

وقال أحد الشرّاح عن ديودورُس ما يلي: «أراد ديودورُس أن يحافظ على كمال الطبيعتَيْن في المسيح، فميّز في شخص المخلّص بين ابن الله

---

(٢١) Henosis Kath'hypostasin. P G t 66, 984.

(٢٢) Kat'ousian.

(٢٣) Kata charin.

(٢٤) S. VALHE, «Ecole théologique d'Antioche» in *Dict. de Théo. Cath* (*DTC*) t. I (Paris, 1923) col 1437-1438.

وابن داود. أخذ الأوّل الثاني وسكن فيه(٢٥). ونحن لا نستطيع أن نقول إلّا مجازًا(٢٦) إنّ الله الكلمة، ابن الله، هو ابن داود، وذلك لأنّ ابن داود كان هيكل الكلمة. فلم يكن لهذا الكلمة ولادتان، واحدة أزليّة وأخرى في الزمن. ولكن ذاك الذي وُلد من الآب، جعل لنفسه هيكلًا من ذلك الذي وُلد من مريم. إذن، الإنسان المولود من مريم ليس ابن الله بالطبيعة، بل بالنعمة. وحده الكلمة هو ابن الله بالطبيعة»(٢٧).

أوّل مَن عارض تعليم ديودورُس كان أبُوليناريوس أسقف لاودكية(٢٨). ولكنّنا ننتظر الجدالات الكرستولوجيّة التي ظهرت بعد سنة ٤٢٨، لكي نكتشف أوائل الاتّهامات التي وجّهتها الأرثوذكسيّة إلى ديودورُس، فجعلته أبا النسطوريّة والمسؤول الحقيقيّ عن الضلال الذي قسم شخص (أو أقنوم) المسيح.

في هذا المجال، نقرأ ما كتبه كيرِلُس، أسقف الإسكندريّة: «بعد أن كان ديودورُس مدّة طويلة منكرًا لطبيعة الروح القدس، عاد إلى شركة كنيسة الأرثوذكس. ولمّا ظنّ أنّه ترك هرطقة الماقيدونيّين(٢٩)، سقط في داء آخر. ظنّ فكتب أنّ ذاك الذي هو من زرع داود ووُلد من العذراء القدّيسة هو ابن آخر، منفصل عن كلمة الله الآب»(٣٠).

حين نعرف السلطة التي كان يتمتّع بها القدّيس كيرلّس، نفهم أنّ

---

(٢٥) P.G. 33, 1559.

(٢٦) Katachréstikôs.

(٢٧) J. TIXERONT, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, t. III, *la fin de l'âge patristique 430-800* (Paris, 1928), p. 13, 14.

(٢٨) بقيت أجزاء ممّا كتبه أبوليناريوس وقد جمعها تلميذه تيموثاوس H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, t. 1, Tubingue, 1904, p. 141-144; G. VOISIN, *L'apollinarisme. Etude historique, littéraire et dogmatique sur le début des controverses christologiques au 4e siècle*, Louvain, 1901, p. 168-170.

(٢٩) رج تيودورس (حاشية ١١) ص ٥٨-٦١.

(٣٠) الرسالة ٤٥. الآباء اليونان ٧٧: ٢٢٩ أ. ب. DS, III, col 988

كلامه في هذه الرسالة وفي غيرها، شكّل في نظر ديودورُس الضربة القاضية. ومع ذلك، ورغم العداوة التي لاحقته إبّان القرن الخامس، فهو لم يُحرم كما حُرِمَ تيودورس مثلًا سنة ٥٥٣. ومع ذلك ضاعت آثار هذا المعلّم اللاهوتيّة، كما ضاع الكثير من آثاره التفسيريّة.

٢ - مؤلّفات ديودورُس

أ - التقليد اليونانيّ

ذكر باسيليوس كتابَيْن للكاهن ديودورُس لم نعرف محتواهما. فكتب إليه ما يلي: «قرأتُ كتابَيْك اللذين تكرّمتَ وأرسلتهما إليّ. سُررت بالثاني سرورًا كبيرًا، لا بسبب إيجازه وحسب... ولكن بسبب تزاحم الأفكار، واعتراضات المجادلين والأجوبة المعروضة بوضوح. بالإضافة إلى ذلك، بدت لي بساطة الأسلوب وغياب التكلّف جديرة بالهدف الذي توخّاه المسيحيّ الذي لا يكتب لإظهار علمه، بل من أجل فائدة الناس»(٣١).

وتحدّث إيرونيموس عن تفاسير (منها أعمال الرسل) دوّنها ديودورُس في خطّ أوسابيوس الحمصيّ(٣٢). كما اعتبر أنّه فسّر، كما فعل غيره، الرسالة الأولى إلى الكورنثيّين والأولى إلى التسالونيكيّين(٣٣). وأشار تيودوريتس في تاريخ الهرطقات(٣٤)، في مقطع مخصّص لفوتينوس أنّ ديودورُس أخذ القلم وهاجم هؤلاء الأربعة: فوتينوس، مرقلوس، سابيليوس، بولس الشيمشاطي. وهذا ما يقوله برحد بشابا الذي يتحدّث

---

(٣١) الرسائل ٦٧، ٦٩، ٧١، الآباء اليونان ٧٧: ٣٣٦ ب، ٣٤٠ ج، ٣٤٤ أ. A Diodore, prêtre d'Antioche, Lettre 135 (par. 1) in *Saint Basile, Lettres*, II (Paris 1961) p. 49.

(٣٢) بولس الفغالي، «تفسير سفر التكوين لأوسابيوس الحمصيّ»، المشرق ٧٢ (الجزء الثاني، تموز - ك١، ١٩٩٨)، ص ٤٤١-٤٦٨.

(٣٣) الرسالة ٤٨: ٣؛ ١١٩: ٤.

(٣٤) THEODORET, *Haereticorum fabularum compendium*, II, 11, *P.G.* 83, 335-556.

عن سبع مقالات ضدّ المتشيّعين لهؤلاء الهراطقة الأربعة. وهكذا نكون أمام كتابٍ واحد في سبعة أقسام.

لن نذكر لِيُونسيوس البيزنطيّ، ولا هِرَقْلِيانُس المكدونيّ، ولا فُوتِيُوس (الذي يتحدّث مثلًا عن كتاب ضدّ المانويّين)، بل نتوقّف على لائحة تيودورس القارئ[٣٥]: الإله الواحد في الثالوث، ضدّ تبّاع ملكيصادق، ضدّ اليهود، حول قيامة الموتى، حول النفس وضدّ البدع في هذا الشأن، ضدّ علماء الفلك والمنجّمين والحتميّة، حول الكرة السماويّة والمناطق السبع والمسيرة المعاكسة لدى الكواكب، حول العناية الإلهيّة، حول الطبيعة والمادّة وتحديد ما هو صحيح، ضدّ أفلاطون وإلهه وآلهته، ضدّ أرسطو وحول الأجسام السماويّة، ضدّ الذين يقولون إنّ للسماء نفسًا، ضدّ بُورْفِيريوس وحول الحيوانات والذبائح[٣٦].

وهناك تفاسير العهد القديم كلّه: التكوين، الخروج، المزامير، أسفار الملوك الأربعة[٣٧]، المواضع الصعبة في سفري الأخبار، الأمثال، الاختلاف بين الواقع والمجاز، الجامعة، نشيد الأناشيد، الأنبياء، الأناجيل الأربعة، أعمال الرسل، رسائل يوحنّا الإنجيليّ[٣٨].

أوردنا هذه اللائحة لندلّ على وسع معارف ديودورُس، وعلى تنوّع الموضوعات التي تطرّق إليها. كما نفهم أنّ حياة ذاك الذي صار أسقف طرسوس، كانت كلّها مكرّسة للكنيسة التي خدمها بعمله الرسوليّ وكتاباته. غير أنّه لم يبقَ لنا من كلّ هذه المؤلّفات سوى نذر يسير، ما عدا أجزاء تفسيريّة و«شرح المزامير».

---

(٣٥) SUIDAS, éd. Bernhardy, I, Col. 1379 ss; éd. J. Adler, II, Leipzig, 1923, p. 103, ligne 1-23.

(٣٦) *DS* III, col 987.

(٣٧) هنا بحسب السبعينيّة اليونانيّة. أي سِفرا صموئيل الأوّل والثاني، وسِفرا الملوك الأوّل والثاني بحسب النسخة العبريّة.

(٣٨) *DHGE* XIV, Col. 498.

ونطرح السؤال: لِمَ ضاع كلّ هذا؟ فديودورُس أحيط بإكرام كبير في أثناء حياته، ورافقته الشهرة والمديح حتّى ساعة موته، بل بعد موته. ذكرنا مديح يوحنّا الذهبيّ الفم(٣٩). أمّا تيودوريتس فسمّاه المدافع السامي عن الإيمان الحقيقيّ الذي لأجله حارب وانتصر. وقال عنه: إستخرج تعليمه من ينابيع المعرفة الإلهيّة، فكان قناةً مرّ فيها الروح القدس ليحلّ على الآخرين(٤٠).

ب - التقليد السريانيّ

نتحدّث هنا عن التقليد السريانيّ في وجهه النسطوريّ، لا في وجهه المونوفيسيّ(٤١) الذي خرم ديودورُس(٤٢)، فأثّر في فوتيوس(٤٣) الذي اعتبر ديودورُس محرومًا، شأنه شأن تيودورس المصّيصي وتيودوريتس القُورُشيّ.

لدينا في التقليد السريانيّ هذا لائحتان تركهما كاتبان نسطوريّان. الأولى تعود إلى القرن السادس: التاريخ الكنسيّ لبَرْحَد بشابا عَربايا الذي ذكرناه آنفًا(٤٤)، والذي استقى منه التاريخ السِعِرْدي(٤٥) الذي وصل إلينا

---

(٣٩) راجع حاشية ١٢.

(٤٠) *DS* III col. 987-988.

(٤١) أي القائل بالطبيعة الواحدة في المسيح.

(٤٢) *DS* III col 989.

(٤٣) PHOTIUS, *Bibliotheca* 18, *P.G.* 103, 57a. يبدو أنّ فوتيوس لم يقرأ أعمال مجمع القسطنطينيّة (٥٥٣) الذي حرم الرؤوس الثلاثة: تيودورس، وتيودوريتس، وهيبا الرهاويّ.

(٤٤) راجع حاشية ٦، ص ٣١٥ (١٣٩).

(٤٥) *Histoire nestorienne (chronique de Séert)*, première partie (II), publiée par Addai Scher, tr. par Pierre Dib in *Patrologia Orientalis* t.v, fasc. 2, Paris, s.d. p. 276. «ووضع ثلثة (ثلاثة) كتب ردّ فيها على المنويّة (تعليم ماني). وثلثة كتب ردّ فيها على الآريوسيّة، وكتابًا ردّ فيه على ماقيدونس وثبّت أنّ روح القدس من جوهر الآب والابن. والأنفس بينهم كتابًا (كتابٌ) يردّ فيه على أفوليناريوس (أبوليناريوس). وسبعة كتب في الردّ على فُوطِينوس وماقلوس (مَرقِلّوس)،=

في اللغة العربيّة. واللائحة الثانية تعود إلى القرن الثالث عشر، هي لائحة عبد يشوع التي أوردها السمعانيّ في **المكتبة الشرقيّة**[٤٦].

ماذا تقول اللائحة الأولى؟ «بعد ذلك بقليل، صار أسقفًا في طرسوس. ألّف ثلاثة كتب ضدّ المانويّين، وثلاثة ضدّ المتشيّعين لآريوس، وواحدًا عن الروح القدس وضدّ تبّاع ماقيدونيوس، وثلاثة ضدّ أبوليناريوس، وسبعة مقالات ضدّ المتشيّعين لفوتينوس ومرقلوس وسابيليوس وبولس الشميشاطي، وكتابَيْن ضدّ اليهود مع البقيّة (بقيّة الكتب). هذا خلا تفسير العهدَيْن. فلم يترك العهد القديم بدون تفسير (من تك) حتّى سفر راعوث».

وتذكر اللائحة الثانية الكتب ذاتها. وفي تفسير العهدَيْن، تشير فقط إلى تفسير متّى[٤٧]. وأشارت النصوص السريانيّة اللاحقة إلى كتاب **العناية الإلهيّة** الذي استقى منه يوحنّا (يوانيس) الداريّ الذي عاش في القرن الثامن، وكان من أصحاب الطبيعة الواحدة. وذكر عمّانوئيل الذي هو نسطوريّ من القرن العاشر كتاب ديودورُس ضدّ برديصان.

تعود هذه الترجمات إلى السريانيّة، إلى القرن الخامس، وقد قامت بها مدرسة الرها حين ترجمت أيضًا كتب تيودورس المصّيصيّ. وقد قام بالعمل هِيبا، كُومِي، برُوبُوس، مَعنا الثاني أسقف أرْداشِير. في أيّ حال، امتدّ عمل الترجمة هذا على عدّة عقود من السنين.

ج - تفسير الكتاب المقدّس

شدّدنا على لاهوت ديودورُس ومؤلّفاته اللاهوتيّة التي جاءت على المستوى العقائديّ والدفاعيّ والهجوميّ، ضدّ بدع تفشّت في

=وفولس (ويولس) الشمشاطي... ووضع نحو ثمانين كتابًا كشف فيها عوار (فساد) كلّ مبدع، وفضح قول كلّ متعدّ».

(٤٦) J. S. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, t.3, pars I, Rome 1725, p. 28-29.

(٤٧) *DHGE*, XIV, col. 499.

الكنيسة[٤٨]. وتبقى المؤلَّفاتُ التفسيريّة التي لم تُفقد تمامًا، بل وُجدت منها أجزاء حول أسفار الشريعة الخمسة والكتب التاريخيّة وسفر المزامير[٤٩].

ما هي نظرة ديودورُس إلى التفسير الكتابيّ؟ ما يشرف على نظرته هذه، هو التعليم الكرستولوجيّ الذي يُبرز الطابع البشريّ للمخلّص. لهذا، شدّد أسقف طرسوس على التفسير الحرفيّ. فهو يرى أنّ الأحداث الواردة في الأسفار المقدّسة، قد حصلت حقًّا كما رواها النصُّ الكتابيّ. فيجب أن يكونَ الهمّ الأوّل للتأويل أن يدرس الخبر ويهتمّ كلّ الاهتمام بالأمور الواقعيّة. بعد ذلك، يبحث المفسّر، إذا شاء وإذا أمكن، عن معنى سامٍ يفترض الأوّل ويضاف إليه من دون أن يدمّره. المعنى السامي هذا يدعوه ديودورُس «التفحّص والرؤية»[٥٠]. ويعارضه مع المجاز والاستعارة[٥١] التي أَخذت بها بنوع خاصّ مدرسة الإسكندريّة.

كلّ هذا يوضحه ديودورُس في مطلع تفسيره سفر المزامير ومقدّمة مز ١١٩، وقد يكون أوضحه في كتاب يبدو أنّه ضاع هو الاختلاف بين الرؤية والاستعارة[٥٢]. إستعاد تيودورس هذا التعليم في كتابـ(ـه) حول المجاز والخبر التاريخيّ[٥٣] الذي ذكره فاكُونْدُوس في الدفاع عن تيودورس[٥٤].

---

(٤٨) J. QUASTEN, *Initation aux Pères de l'Eglise*, III (Paris, 1962), p. 562-564.

(٤٩) J. DECONINCK, *Essai sur les chaines de l'Octateuque avec une édition des Commentaires de Diodore de Tarse qui s'y trouvent contenus*, Paris, 1912; L. MARIES, *Le commentaire Diodore de Tarse sur les Psaumes. Examen sommaire et classement provisoire des éléments de la tradition manuscrite*, Paris, 1924; *Etudes préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes*, Paris, 1933.

(٥٠) في اليونانيّة: تيوريا Théoria التي تعود إلى فعل يعني: لاحظ، تفحّص، تأمّل، رأى.

(٥١) Allégoria.

(٥٢) في اليونانيّة: *Tis diaphora théorias kai allégorias*.

(٥٣) في اللاتينيّة: *Liber de allegoria et historia*.

(٥٤) Facundus d'Hermiane, *Pro defensione trium capitulorum* 3, 6; *P L* 67, 602.

وإليك المبادئ التي أسند ديودورُس إليها «الرؤية والتفحّص» (تيوريا): «لا يتعارض الخبر التاريخيّ (هستوريا) مع «التيوريا»، بل هو أساس وسند النظرات السامية. ولكن يجب أن نحذّر شيئًا هامًّا وهو أن لا تكون «التيوريا» قلبًا للموضوع. حينئذ لن تكون «تيوريا» بل «أليغُوريا» أي مجاز واستعارة. فإن طلبنا بجانب النصّ معنًى غريبًا، لا نعود أمام «تيوريا» بل «أليغوريا»... فالمجدّدون في الكتاب المقدّس... قرأوا «الهاوية» ففهموا «الشياطين». وقرأوا «الحيّة»، ففهموا إبليس... وهكذا دواليك... هي سخافات... فإذ نرذل كليًّا هذه الشروح، لا نمنع من العبور إلى «تيوريا» سامية ولكن مع احترام (النصّ). مثلًا، نقبل أن نشبّه هابيل وقايين بمجمع اليهود والكنيسة. فنحاول أن نبيّن من جهة أنّ مجمع اليهود رُذل، شأنه شأن ذبيحة قايين، ومن جهة ثانية أنّ تقدّمات الكنيسة قُبلت شأنها شأن تقدّمات هابيل... هذه الشروح لا تدمّر الخبر ولا تقلب «تيوريا» رأسًا على عقب. إنّ هذا النهج الوسط الذي نحاوله، يسير بحسب الخبر (هستوريا) وبحسب الرؤية (تيوريا) وينقذنا من الهلّينيّة»[٥٥].

هكذا ندرك الفرق الجوهريّ الذي يفصل التأويل الاستعاريّ عن التأويل الذي أخذ به ديودورُس وسمّاه «تيوريا». لا شكّ في أنّ أوريجانِس لم يتخلّ عن المعنى الحرفيّ، وإن اتّهموه بأنّه رذله. غير أنّه فضّل بشكل خاصّ على المعنى الحرفيّ، المعنى الاستعاريّ (الأليغوريّ) الذي لا أساس له سوى حسّ خاصّ بالمؤوّل. فعمقُ الحسّ المسيحيّ عند أوريجانِس وجّهه التوجيه الصحيح في حالات كثيرة، ومنعه من اتّباع فذلكات وجدها عند فيلُون[٥٦] الإسكندرانيّ. ولكن يبقى أنّ فيلون هو الموجّه المفضّل لأوريجانِس.

---

(٥٥) DIODORE, *Préface du Commentaire*, Tr. L. Mariès, Extraits. p. 89. cité dans *D S* III, col 1991.

(٥٦) فيلسوف يهوديّ، وُلد في الإسكندرية بين سنة ١٣ وسنة ٢٠ ق.م. وتوفّي سنة ٥٠ ب.م. أراد أن يربط الفكر البيبليّ بالفكر الأفلاطونيّ، فجاء تفسيره سفر التكوين مجازيًّا استعاريًّا، وأثّر في عدد من آباء الكنيسة.

ولكن ديودورُس يُعمل العقلَ والتمييز، ويبقى قريبًا من التقليد الأرثوذكسيّ، ويطلب توجيهًا من العهد الجديد الذي يتيح له أن يكتشف الأمور الخفيّة في كتابات الأنبياء. هذا ما شرحه أسقف طرسوس في مقدّمة مز ١١٩ فعرض موقفه وموقف مدرسة أنطاكية. «فإن قال (الاستعاريّون) إنّ هذا المزمور الذي تلفّظ به الله، يليق بالأجيال البشريّة، وينطبق على الأحداث الحاضرة كما على أحداث من نظام أسمى، يكون تفسيرهم صحيحًا. فهذا ما أقوله تقريبًا: حين أعلن الأنبياءُ مسبقًا الأحداث، كيّفوا كلامهم مع الحقبة التي قالوه لها، ومع الحقبات التالية. وهكذا بدت كلماتهم، بالنسبة إلى الحقبة المعاصرة، عبارات مجازيّة، ولكنّها توافقت كلّ التوافق مع الأحداث التي حقّقت النبوءات... فهذا خاصّ بالروح الذي يمنح البشر مواهب أبديّة ومطلقة، أعني أقوالاً إلهيّة تستطيع أن تتكيّف مع كلّ حقبة حتّى نهاية البشريّة... ليست هذه «أليغوريا»، بل حقيقة تحمل تكيّفات متعدّدة»(٥٧).

فإن كان داود الكاتب الوحيد لسفر المزامير كلّه، فهذا لا يمنع أن تطبّق بعض المزامير على أشخاص آخرين: أشخاص من الماضي مثل موسى. وأشخاص من المستقبل مثل إرميا، حزقيال، المكابيّين، وبشكل خاصّ المسيح. «بالنظر إلى نعمة النبوءة، استطاع داود أن يلبس في المستقبل أو الحاضر أو الماضي، شخصيّة فرديّة أو جماعيّة، أن يعيش هذا الوضع التاريخيّ أو السيكولوجيّ أو ذاك، وأن يعلن من داخل هذه الشخصيّات وبحسب كلّ من هذه الأوضاع، أناشيد ملهمة ولكنّها تتكيّف (مع هؤلاء الأشخاص) بشكل مدهش»(٥٨)

---

(٥٧) حاشية ٥٥، ص ٩٧-٩٩. *D S*, III, col 992.

(٥٨) L. MARIES, *Etudes préliminaires* (note 49), p. 62-63, *D S* III, col 997. Voir R. DEVRESSE, «La méthode exégétique de Théodore de Mopsueste», *Revue Biblique* 53 (1946) p. 207-241. نتذكّر هنا أنّ تيودورس كان تلميذ ديودورس، شأنه شأن يوحنّا فم الذهب وغيره. رج تيودورس، حاشية ١١، ص ٨٩-١٠٦.

وننهي هذا الكلام على طريقة ديودورُس في تفسير الكتاب المقدّس مع مز ١١٠ الذي تعتبره مدرسة أنطاكية مزمورًا مسيحانيًّا. تعتبره نبوءة تتحدّث عن المسيح. «نترك جانبًا ثرثرات الهراطقة ومزحات اليهود ونقول: في الحقيقة، كُتب هذا المزمور بالنظر إلى ربّنا يسوع المسيح، الابن الوحيد وبكر (الخلائق). فهو هو الوحيد المولود بلا شكّ، لا بصورة واحدة، بل بحسب نظامين مختلفين[٥٩]. هو البكر بحسب البشريّة، والوحيد بحسب اللاهوت. البكر بما أنّه من البشر. والوحيد بما أنّه من الله. ولكنّه ابن واحد وحيد، وهو هذا وذاك، وهو ربّ واحد. تنطبق المزامير عليه، لا من حيث إنّه الوحيد، بل من حيث إنّه البكر. فقد نال أمرًا بأن يجلس قرب الآب، من حيث إنّه البكر والوارث. ومن حيث إنّه الوحيد، فهو حقًّا أزليّ مع الآب. هو معه على عرش واحد. ويمتلك في طبيعته كرامة متساوية ومركزًا متساويًا[٦٠]. من البطن ولدتك قبل الصبح. أدرك المرتّل (= صاحب المزمور) هنا إدراكًا حسنًا هذه الطبيعة وتلك في الأقنوم الواحد، (أدرك) البشريّة واللاهوت. إن قال «من البطن» فهذا ينطبق على البشريّة (اللحم والدم). وإن قال «قبل الصبح»، فهو يتكلّم على اللاهوت. فلفظة «قبل الصبح» تنطبق على الخليقة كلّها. إذن يريد أن يقول: قبل أن يكون شيء ولدتك. ثمّ يُنشد التجسّد منطلقًا من البشريّة»[٦١].

فالمقطع الأخير هذا يبيّن لنا توازن ديودورُس في كلامه على التجسّد، على المسيح الذي هو أقنوم واحد في طبيعتَين مع تشديد على الطبيعة الإلهيّة التي يعبّر عنها بلفظ «الوحيد»، الابن الوحيد، وتشديد على الطبيعة البشريّة التي يعبّر عنها بلفظ «البكر»[٦٢] في خطّ بولس الرسول. ومع ذلك، كان المعلّم الكبير هذا موضوع اتّهام، فخاف تلاميذُه على

---

(٥٩) في اليونانيّة: Kata to allo kai allo.

(٦٠) في اليونانية: (عرش) homothronon، (كرامة) Homotimon.

(٦١) L. MARIES, *Etudes préliminaires* (note 49) p. 148-149, *DS* III, col 992.

(٦٢) روم ٨: ٢٩؛ كو ١: ١٨؛ رج لو ٢: ٧.

آثاره، ولا سيّما التفسيريّة منها، فأخفوها في تضاعيف عظات يوحنّا فم الذهب. ذاك هو الموقف الذي نودّ المدافعة عنه.

٣ - آثار ديودورُس

أ - نقطة الانطلاق

حين كنتُ أهيّئ تفسير المزامير في سلسلة «القراءة الربيّة»[٦٣]، أردتُ أن ألحق بالتفسير مقطعًا أو مقاطع من آباء الكنيسة. ولمّا وصلت إلى يوحنّا الذهبيّ الفم، لفت انتباهي تبدّلٌ في الأسلوب. فالوعظ المشهور هذا يتوقّف على قضايا التفسير ودراسة نصوص الكتاب المقدّس في العبريّة أو في اليونانيّة. أحسستُ فجأةً أنّني انتقلتُ من الأسلوب الخطابيّ إلى البحث العلميّ، وفيه ما فيه من لغة ناشفة.

ونوردُ مثالًا أوّل في شرح مز ٤. «ما هو معنى العبارة اليونانيّة «كاتاموناس»؛ «بشكل خاصّ»؛ أي خارجًا عن الأشرار. قال الملك النبيّ (داود): أذوقُ هذا السلام فيك، وأحيا حياة معزولة ومفصولة بكلّيتها عن مجمع البشر الناسدين. هو حذر صحيح وأهل للمديح. فبما أنّ الأجساد تهلك مرارًا بسبب انبعاثات الوباء المنتشرة في الجوّ، تجد النفس أيضًا مرارًا وباءها في التعاطي مع الأشرار والاتّصال بهم»[٦٤].

ويبدو الجدال الكتابيّ أوسع في شرح مز ٤٧ (٤٨ في العبريّ): «ليفرح جبل صهيون ولتبتهج بنات يهوذا لرؤية أحكامك، يا ربّ». وترجم مفسّر آخر: «بسبب أحكامك». «قيسوا محيط صهيون، جولوا في أسوارها». هناك ترجمة أخرى تقول: «دوروا حول صهيون، أخبروا بهذه الأشياء من علوّ أبراجها». وبحسب ترجمة أخرى، «أحصوا عدد أبراجها». «إهتمّوا بالنظر إلى قوّتها...» ونقرأ في ترجمة أخرى:

---

(٦٣) «سلسلة القراءة الربيّة»، الرابطة الكتابيّة، رقم ٩، ١٠، ١١.

(٦٤) J. BAREILLE, *Oeuvres complètes de Saint Jean Chrysostome* t. 8 (Paris 1867) p. 583.

«أسوارها». وفي أخرى: «غناها. وأحصوا بيوتها». وترجمت نسخة أخرى: «قيسوا قصورها فتُعْلِموا الأجيالَ الآتية». وأخرى: «الجيل التالي». «الإله الذي يحميها هو إلهنا، إلهنا إلى الدهر، وهو يملك علينا في جميع الأجيال». لماذا أمر الملكُ النبيّ بالدوران حول المدينة وإحصاء أبراجها، والنظر إلى مبانيها، والتأمّل في جمالها، وتعداد جدرانها وأسوارها، وقياس بيوتها وقصورها؟ لا نحتاج إلى شرح بعد أن أوردَ لنا السبب. وما هو؟ «لكي تُعلموا الجيلَ التالي». إذن، هذا هو معنى كلمات النبيّ: «ليغمر الفرح قلوبكم، واستسلموا إلى نشوة الإبتهاج. ولكن لا تفعلوا بخفّة وطيش، بل تطلّعوا بانتباه إلى قدرة مدينتكم»[٦٥].

قدّم النصّ أكثر من إمكانيّة إلى قراءة نصّ المزامير. وهذا ما لا يفعله واعظ مثل يوحنّا الذهبيّ الفم. طرحتُ السؤال على نفسي، ووجدتُ الجواب حين التقيتُ الأب ماري إميل بوامار في مؤتمر كتابيّ، في لوڤان من أعمال بلجيكا. أعطاني هذا الأب العالِم المفتاحَ: خاف تلاميذ ديودورُس على تفاسيره فأقحموها في عظات يوحنّا فم الذهب.

ب - دراسة الأب بوامار

كان الأب بوامار يبحث عن إنجيل قبل الأناجيل. فبدأ البحث في دياتسارون تاتيانس[٦٦]، ثمّ عاد إلى الاستشهادات التي يوردها يوحنّا الذهبيّ الفم من إنجيل يوحنّا[٦٧]. فوصل إلى نتيجة أخرى، وهي أنّ عظات الذهبيّ الفم ليست متماسكة ولا متجانسة. فهناك أكثر من مرجع. فالعظة الواحدة تتضمّن تناقضات واضحة. ثمّ إنّ الأسلوب هو تارةً أسلوب عظة حقيقيّة، وطورًا أسلوب التفسير والتأويل. وكان

---

(٦٥) *Oeuvres complètes*, t. 9 (1868) p. 249-250

(٦٦) M. E. BOISMARD et A. LAMOUILLE, *Le diatessaron de Tatien à Justin*, Paris, 1992. L'auteur est arrivé à une harmonie qu'il a appelée «harmonie syro-latine».

(٦٧) M. E. BOISMARD et A. LAMOUILLE, *Un évangile pré-johannique* Vol I, t. I, Paris 1993, p. 9.

الاستخلاص الأوّل: نحن هنا أمام مؤلِّفين: العظات والتفسير[٦٨].

وأورد الأبُ مثالًا أوّل من عظات الذهبيّ الفم حول إنجيل يوحنّا، المقال السادس: «كان رجل مرسل من الله، اسمه يوحنّا (١ : ٦). بعد أن كلّمنا بما فيه الكفاية عن كلمة الله، تقدّم بنظام فوصل إلى المنادي بالكلمة، إلى يوحنّا (المعمدان). وأنت حين تسمع أنّه أرسل من لدن الله، افهم أنّ لا شيء بشريّ في ما يقول. فهو لا يتكلّم عمّا يعنيه، بل عن كلّ ما يعني ذاك الذي أرسله: فصفة المرسل هي أن لا يتكلّم عن نفسه»[٦٩].

. هكذا بدأ الذهبيّ الفم عظته. وقد عاد إليها في ما بعد. وهنا أقحم الناشر مقطعًا تفسيريًّا نجده عند معلّم وتلاميذه. «فالفعل «كان» هنا، لا يعود إلى الانتقال إلى الوجود، بل إلى الرسالة نفسها. فالألفاظ «أرسل من لدن الله» قد جعلت بدل «أُرسل». كيف ذلك؟ هناك اتّفاق بأنّ العبارة «وُجد في شكل الله» (غل ٢ : ٦)، لم تُقل عن شبهه مع الآب. وهنا أيضًا، نرى أنّ ألـ التعريف غائبة أمام «الله». فهل يعني هذا أنّ هذا اللفظ لم يُقل عن الآب؟ ولكن ماذا نقول للنبيّ القائل: «ها أنا أرسل رسولي (ملاكي) الذي يهيّئ طريقك» (ملا ٣ : ١). فالضمير «الياء» (رسولي أنا) والضمير «الكاف» (طريقك أنت) يدلّان على أنّنا أمام شخصين»[٧٠].

ونقرأ في المقال السابع عشر: «لهذا! قال: في بيت عنيا. ولكنّ عددًا من المخطوطات تقول بشكل أدقّ: بيت عباره. فبيت عنيا لم تكن في عبر الأردنّ، ولا في البرّيّة، بل في موضع ما قرب أورشليم. ولكنّه يشير أيضًا إلى الأمكنة لسبب آخر. بما أنّه أزمع أن يروي أحداثًا لم تكن قديمة، بل حصلت قبل ذلك الوقت بقليل، فالذين كانوا حاضرين ورأوا، جعلهم شهودًا لما قيل. وإذ تأكّد في نفسه أنّه لن يزيد شيئًا عمّا قيل، وأنّه يروي ببساطة وبصدق جميع الحقائق، قبلَ شهادةً استخرجها من الأمكنة،

---

(٦٨) المرجع السابق، ص ١٠.

(٦٩) المرجع السابق، ص ٢٧.

(٧٠) المرجع السابق، Emou (moi) kai (et) sou (toi).

وهذا برهان مقبول لا يمكن أن نهمله، عن الحقيقة».

«في الغد، رأى (يوحنّا) يسوع آتيًا إليه فقال: «هذا هو حمل الله الذي يرفع خطيئة العالم». تقاسم الإنجيليّون الحقبات. قطع متّى الأوقات التي سبقت سَجن يوحنّا، فأسرع إلى ما يتبع، ساعة توقّف فيها يوحنّا بشكل رئيسيّ. وذاك (= متّى)، بعد أن جاء يسوع من البرّيّة، أغفل الأمور المتوسّطة، وقطع ما رواه يوحنّا وما قاله اليهود والباقي، فقفز حالًا إلى السجن: «حين سمع أنّ يوحنّا أسلم، مضى من هناك» (مت ٤ : ١٢). أمّا يوحنّا فلا (يفعل) هكذا. بل هو يُغفل الانسحاب إلى البرّيّة بعد أن قاله متّى، ويروي أحداثًا حصلت بعد النزول من الجبل. وإذ يعرف بالتفصيل أمورًا عديدة، يضيف: «لم يكن يوحنّا قد ألقي بعدُ في السجن» (يو ٣: ٢٤)[٧١].

ج – تناقضات وتكرارات

نبدأ بتوسّعات تفسيريّة تتضمّن بعض التناقضات، وهذا ما يدلّ على أنّنا أمام كاتبَيْن، أو أمام مؤلّف كتب ما كتب على دفعتَيْن. هنا نعود إلى المقال السادس، ونتساءل: «مَن أرسل يوحنّا المعمدان»؟ قد يظنّ بعضهم أنّه المسيح بدليل غياب أل التعريف أمام «الله». ولكن في (فل ٢ : ٦) مع عبارة «في صورة الله»، لا نجد أل التعريف، أمام لفظ الله الذي يعود إلى المسيح. ويستند النصّ إلى (ملا ٣ : ١)، مع ضميرَيْن مختلفَيْن (أنا، أنت) يشيران إلى شخصين اثنين. إذن، المرسِل (= الله) هو غير ذاك الذي أرسل له الملاك (= يوحنّا المعمدان). يريد الكاتب أن يرفض فكرة تقول إنّ الذي أرسل يوحنّا هو المسيح، لأنّ لا وجود لأل التعريف أمام «الله». ولكنّه قال في ما بعد: «كما أنّ المسيح لبس الجسد. . . كذلك أرسل

---

(٧١) المرجع السابق، ص ٥٥. هنا يميّز الأب بوامار بين نوعَيْن من النصوص. يعود المقطع الأوّل إلى التفسير، والمقطع الثاني إلى العظة. وقد يكون من عمل الناشر لما فيه من مقابلة بين إنجيل وإنجيل.

أيضًا رجلًا على أنّه المنادي»[٧٢]

وفي المقال السابع عشر، نتوقّف على المعجزات التي أجراها يسوع في طفولته. أمّا نقطة الانطلاق فكلام المعمدان على يسوع: «وأنا ما كنتُ أعرفه» (يو ١: ٣١، ٣٣). وثمّة موقفان متعارضان.

الموقف الأوّل: «وما تأخّر، بل وضع هنا عبارة «لم أكن أعرفه». لماذا؟ فقد كان قريبه بحسب الجسد. «فها إنّ نسيبتك أليصابات، هي أيضًا، حبلى» (لو ١: ٣٦). إذن، لئلّا يُظنّ أنّه أنعم عليه بالنظر إلى قرابته، قال: «لم أكن أعرفه». وهذا ما حصل بتدبير (من الله)، لأنّه أقام كلّ الوقت في البرّيّة، وكان خارج البيت الأبويّ. ولكن إن كان لم يعرفه قبل حلول الروح (القدس)، وإن كان عرّفه به في ذلك الوقت فقط، فكيف يمنعه (من أن يعمّده) قائلًا: «أنا مَن يحتاج إلى أن يعتمد منك» (مت ٣: ١٥). ذاك هو البرهان أنّه عرفه كلّ المعرفة، وإن بدا أنّه لم يعرفه. فالمعجزات التي حصلت ساعة كان بعد ولدًا... حصلت منذ زمن بعيد ويوم كان يوحنّا صغيرًا جدًّا. ولكن بعد ذلك صار غير معروف لدى الجميع»[٧٣].

أراد الذهبيّ الفم أن يردّ هنا على اعتراضَيْن يُقدَّمان تجاه قول المعمدان بأنّه لا يعرف يسوع. يستخلص الأوّل من (لو ١: ٣٦): أُمّ يسوع نسيبة أمّ المعمدان. وجاء الجواب: أقام المعمدان في البرّيّة، وبعيدًا عن البيت الوالديّ. ويستخلص الاعتراض الثاني من واقع يقول إنّ يسوع أجرى عددًا من المعجزات وهو ولد. وكان بإمكان هذه المعجزات أن تعرّف يوحنّا، بل الجموع، إلى يسوع. فجاء الجواب: كان يوحنّا في ذلك الوقت طفلًا، فنسي الناس، ويوحنّا منهم، تلك المعجزات ولا سيّما ما يتعلّق بمجيء المجوس.

(٧٢) المرجع السابق، ص ٣١. نجد توسّعًا في هذا البرهان في الجزء الأوّل، القسم الثاني (راجع حاشية ٦٧) من كتاب بوامار، ص ٣٥-٣٦.
(٧٣) حاشية ٦٧، ص ٦٣-٦٥.

والموقف الثاني يرتبط بالبرهان التالي: «فلو عُرف لما قال: «لكي يُعلن لإسرائيل، لهذا جئت أعمّد» (يو ١: ٣١). ثمّ إنّه من الواضح لنا أنّ هذه العلامات التي تُقال عن طفولة المسيح، هي كذب وأعمال أقحمها الناس منذ فترة قصيرة. فلو عَمِلَ عَمْل مجترح المعجزات منذ نعومة أظفاره، لما كان جهله يوحنّا، ولا كان الشعب احتاج إلى معلّم لكي يعلنه (= يسوع). ولكنّه يقول هو نفسه إنّه جاء ليُعلَن لإسرائيل. فكيف يقول إذن: «أنا مَن يحتاج لكي يعتمد منك» (مت ٣: ١٥)؟ وبعد ذلك، لمّا عرف بوضوح، أعلنه للجموع قائلًا: «هذا الذي قلتُ عنه: يأتي بعدي رجل كان أمامي»[٧٤].

من الواضح أنّ يسوع لم يجرِ معجزات في طفولته. وهكذا قدّم الذهبيّ الفم حلًّا جذريًّا: هذه المعجزات هي من اختراع البشر. فلو أنّ يسوع أتمّها، لما استطاع المعمدان أن يؤكّد أنّه لا يعرف يسوع، ولا كانت الجموع احتاجت إلى معلّم يعلن يسوع. ويتوسّع الذهبيّ الفم في المقال الحادي والعشرين في موضوع يؤكّد أنّ يسوع لم يجرِ معجزات في طفولته[٧٥] وذلك لمناسبة الكلام على معجزة قانا الجليل.

نستطيع أن نذكر أيضًا أمورًا عديدة يبدو التناقض فيها واضحًا. مثلًا، حلول الروح على يسوع[٧٦]. ثمّ دعوة فيلبّس. ما الذي دفعه إلى اتّباع يسوع؟ رغبته في التعرّف إلى مجيء المسيح أو تعاليم حملتها كرازة المعمدان[٧٧]. فإذا كان الخلاف بين مقطع ومقطع داخل العظة الواحدة، نعود فنطرح السؤال: من أين جاء المقطع الأوّل؟ ومن أين جاء المقطع الثاني؟

في التكرارات، نجد نصَّين يتحدّثان عن الموضوع الواحد بألفاظٍ

---

(٧٤) المرجع السابق، ص ٦٥-٦٧.
(٧٥) المرجع السابق، ص ١٢٧.
(٧٦) هل رآه يوحنّا وحده، أم رآه الحاضرون معه؟ رج المقال ١٧.
(٧٧) المقال ٢٠، المرجع السابق، ص ١٠٥-١٠٧.

تتكرّر. هنا نعود إلى المقال السادس عشر في العظات حول يوحنّا. نقرأ أوّلًا: «ثمّ، لأنّه قال: لستُ المسيح، أراد هؤلاء الناس أن يُخفوا ما يحيكونه، فوصلوا إلى إيليّا وإلى النبيّ»، وبعد ثلاثة أسطر نقرأ: «ثمّ، إذ أرادوا أن يخفوا (نواياهم) أبرزوا الآخرين: إيليّا، والنبيّ»[٧٨]. وفي المقال عينه نقرأ أوّلًا: «لو كان هذا كاملًا لما جاء آخر بعده». وبعد ثلاثة أسطر: «لو كان هذا كاملًا، لما كان هناك موضع لثانٍ»[٧٩]، وإذا أضفنا إلى التناقضات والتكرارات، الفنّ الأدبيّ، نكتشف أنّنا أمام نصّين مختلفين يعودان إلى إطارَيْن أو إلى كاتبَيْن. لهذا نعود أيضًا إلى المقال السادس عشر. نبدأ فنقرأ تفسيرًا لما في (يو ١: ١٩-٢٥): «في الحقيقة، لو لم يكونوا ينتظرون ذلك لما وصلوا حالًا إلى سؤال جديد. بل كانوا لاموه لأنّه تهرّب من الجواب من دون أن يهتمّ بالسؤال. ولكانوا قالوا: ليس هذا الأمر هو الذي ظننّاه». ولكنّهم بدوا مدهوشين فوصلوا إلى (سؤال) جديد، فقالوا: «إذن، هل أنت إيليّا» (يو ١: ٢١)؟ فقال: «كلّا». لقد انتظروا مجيء مثل هذا الإنسان كما يقول المسيح[٨٠]. ثمّ سألوا: «هل أنت النبيّ»؟ فقال: «كلّا» (يو ١: ٢١ ب). في الواقع، هو النبيّ. فلماذا ينكره؟ لننظر مجدّدًا إلى النيّة. فقد كانوا ينتظرون مجيء نبيّ خارق بحسب ما قال موسى: «يقيم لكم الربّ الإله من بين إخوتكم نبيًّا مثلي»[٨١]. وكان المسيح. «إذن، قل لنا: مَن أنت، لنعطي الذين أرسلونا جوابًا» (يو ١: ٢٢). أنظر كيف يلجّ عليه هؤلاء ويلحّون سائلين. أمّا هو (فعاملهم) بصبر. بدأ فأبعد الظنون اللاواقعيّة، ثمّ طرح ما هو واقعيّ: «أنا صوت ذاك الذي يصرخ في البرّيّة: قوّموا طريق الربّ، كما يقول أشعيا النبيّ» (يو ١: ٢٣). وإذ كانوا يتكلّمون بصوت عالٍ جدًّا على المسيح، لجأ، لكي يردّ على ظنون هؤلاء الناس، إلى النبيّ فجعل كلامه أكثر أهليّة

(٧٨) المرجع السابق، ص ٤٣-٤٥.
(٧٩) المرجع نفسه، ص ٤٩.
(٨٠) رج مر ٩: ١١: ١٢؛ مت ١٧: ١٠-١١.
(٨١) تث ١٨: ١٥، ١٨؛ أع ٧: ٣٧.

للتصديق. قال: «والذين أُرسلوا كانوا من بين الفرّيسيّين» (يو ١: ٢٤). فقالوا له: «إذن، لماذا تعمِّد»(٨٢).

نجد مثل هذا التفسير عند تيودورس أسقف المصّيصة في تفسيره إنجيل يوحنّا(٨٣). كما نجد ما يقابله في تفسير المزامير لديودورُس، أسقف طرسوس. فالكاتب يتبع النصّ اليوحناويّ آية آية. يورده كما في الأصل، ويتوقّف على كلّ آية (أو عبارة) فيشرحها شرحًا مقتضبًا(٨٤).

بعد هذا التفسير الذي تكرّر في ما بعد(٨٥)، تتبدّل اللهجة كليًّا، فلا يعود الكاتب يذكر النصّ الإنجيليّ: «يا للحماقة! يا للوقاحة والفضول المتطفّل! أرسلتم لتعرفوا منه مَن هو ومن أين جاء. فكأنّكم تريدون أن تفرضوا عليه شروطكم. كان ذاك وضع أناس يدفعونه لكي يعلن نفسه أنّه المسيح. ومع ذلك، لم يغضب ولم يقل (وهذا أمر عاديّ): هل تعطوني أوامر؟... لا مهرب من اتّهام اليهود، ولا رحمة في الحكم عليهم! فهم حكموا على نفوسهم. كيف وبأيّ شكل؟ ظنّوا أنّ يوحنّا أهل للتصديق والصراحة بحيث يصدّقونه، لا حين يشهد لآخر وحسب، بل حين يتكلّم على نفسه. فلو لم يكونوا مستعدّين هذا الاستعداد، لما أرسلوا (وفدًا) ليعرفوا منه ما يخصّه...»(٨٦).

---

(٨٢) حاشية ٦٧، ص ٤١-٤٣.

(٨٣) تيودورس، ص ٤٨-٥٤.

(٨٤) M. E. BOISMARD et A. LAMOUILLE, *Un évangile pré-johannique*, vol I (Jn 1, 1-2, 12) t. II (Paris, 1999) p. 45.

(٨٥) حاشية ٦٧، ص ٤٩: «قال (الإنجيليّ): «واحد لا تعرفونه» (يو ١: ٢٦ ب). عنى: المعرفة الحقّ، أي مَن هو ومن أين جاء. ثمّ وضع حالًا بعد العبارة «يأتي بعدي» (يو ١: ٢٧ أ) وكأنّه يقول: لا تظنّوا أنّ الجوهر يكمن في عمادي، لأنّه لو كان (هذا العماد) كاملًا، لما جاء آخر (= يسوع) بعدي. فهذا (العماد) هو تهيئة لآخر ويفتح له الطريق».

(٨٦) المرجع السابق، ص ٤٥.

د - الاستنتاجات

بعد هذه التحاليل، نطرح السؤال التالي: هل يمكن أن يكون «تفسير» يوحنّا الذي أُقحم في عظات الذهبيّ الفم، من تأليف ذاك الخطيب الذي سحر الناس بكلامه؟ إذا كان الجواب بالنفي، فمَن يكون الكاتب؟

نستطيع القول بادئ ذي بدء إنّنا في إطار المدرسة الأنطاكيّة(٨٧) القريبة جدًّا من حرفيّة النصّ الكتابيّ. كما نعرف أنّ المعلّم الكبير في هذه المدرسة كان ديودورُس، أسقف طرسوس. فعلى يديه تتلمذ الذهبيّ الفم وتيودورس وغيرهما. عندئذ تأتي النتيجة الأولى: هذا التفسير يعود إلى ديودورُس. وقد يكون وضعه يوحنّا نفسه، أو هو الناشرُ جَمَع عظاتِ يوحنّا مع تفاسير ديودورُس، وربط بين الفنّين الأدبيّين، مضيفًا ما يراه مناسبًا.

نتذكّر هنا أنّ ديودورُس أدار مدرسة أنطاكية التأويليّة حتّى سنة ٣٧٢، وهي السنة التي أرسله فيها إلى المنفى الأمبراطورُ والِنْس. وحين مات هذا الأخير، سنة ٣٧٨، صار ديودورُس أسقف طرسوس في كيليكية. كلّ هذا يجعلنا ننسب «التفسير» إلى ديودورُس، بعد أن أشرنا إلى العلاقة الوثيقة بتيودورُس المصّيصيّ في تفسيره إنجيل يوحنّا.

يبقى على الباحث أن يكتشف في مؤلّفات الذهبيّ الفم التفسيريّة التي تمتدّ على عدّة أجزاء، ما يرتبط بالعظة، وما يعود إلى التفسير. هذا ما حاول أن يقوم به الأب بوامار في ستّة أجزاء حول الإنجيل السابق ليوحنّا. ونحن نأخذ مثلًا نقرأه في المقال الحادي والثلاثين(٨٨).

---

(٨٧) P. TERNANT, «La théorie d'Antioche dans le cadre des sens de l'Ecriture», *Biblica* 34 (1953), p. 135-158, 354-383, 456-486.

(٨٨) M. E. BOISMARD, *Un évangile pré-johannique*, vol II (Jn 2, 13-4,54), t. I, p. 141 ss.

ماذا نجد في هذا المقال؟ إنّ مطلع العظة يبدأ بهذه الكلمات: «نربح الكثير حين نتنازل في جميع أعمالنا». بعد ذلك يأتي تعليم المعمدان: «هكذا تكلّم المسيح إلى الجموع في البداية، وهكذا فعل يوحنّا أيضًا في الحالة الحاضرة». ويهدّد المعمدان بالغضب الإلٰهيّ: «يعرف أنّ قوّة التهديد عظيمة». وبعد العظة نقرأ التفسير: «حين أنهى خطبته، لا بالخيرات، بل بالتهديدات»[٨٩]. «فذلك الذي لا يؤمن بالابن، لا يرى الحياة، بل يبقى غضب الله عليه» (يو ٣: ٣٦). ومع ذلك، فنحن لا نؤكّد هنا أنّ الإيمان يكفي وحده من أجل الخلاص. وما يدلّ على ذلك، كلمات الإنجيل العديدة حول نوع الحياة. لهذا لم يقل «هذا فقط هو الحياة الأبديّة»، بل: «فقط مَن يؤمن بالابن له الحياة الأبديّة». ولكنّه دلّ في كلّ جملة أنّ الحياة هي للعمل. «فإن لم يتبع العمل، يكون لنا عقاب كبير». بعد هذا، يعود إلى العظة: «لهذا، فهو لا يوجّه هذا التحريض إليهم وحدهم، بل إلى الجميع».

خاتمة

وهكذا تعرّفنا إلى ديودورُس أسقف طرسوس، إلى حياته وتعليمه. واستعرضنا كتبه التي ضاع أكثرها، إمّا بسبب التلف وإمّا بسبب الإهمال، حين جُعل المعلّم الكبير هذا مع أولئك الذين حكم عليهم مجمع القسطنطينيّة الثاني بأنّهم معلّمو نسطور الذي فصل الطبيعة الإلهيّة عن الطبيعة البشريّة، ورفض أن تكون مريمُ والدة الله. أمّا نحن فاهتممنا بتفسير ديودورُس الطرسوسيّ الذي لم يبقَ منه بشكل رسميّ سوى تفسير المزامير. فحاولنا أن نكتشف هذه التفاسير في المزامير وإنجيل يوحنّا بشكل خاصّ. وكان بإمكاننا أن نجول أيضًا في إنجيل متّى أو لوقا كما وعظه الذهبيّ الفم، وأقحم الناشر في عظاته مقاطع تفسيريّة تعود إلى المدرسة الأنطاكيّة. فيا ليت أحد الباحثين ينبري فيدرس هذه النصوص

(٨٩) نلاحظ هنا تكرار الفكرة التي وردت في العظة.

ويمحّصها، فيعيد إلينا عظات الذهبيّ الفم في نقائها، ويكشف تفاسير ديودورُس الطرسوسيّ التي نقرأ صدًى عنها في تفاسير تيودورس، وامتدادًا لها في تيودوريتس القورشيّ الذي ترك لنا أوسع مادّة تفسيريّة من مدرسة أنطاكية..

رحلة السيِّد المسيح إلى مصر
في تقليد الكنيسة القبطيّة

أديب نجيب سلامة*

تحتفل الكنيسة القبطيّة كلّ عام في اليوم الأوّل من شهر حزيران (يونيو)، وهو يوافق ٢٤ من شهر بشنس بحسب التقويم القبطيّ، بذكرى دخول العائلة المقدّسة أرض مصر.

وفي العام ٢٠٠٠ وبدءًا من اليوم الأوّل من شهر حزيران (يونيو) تمّ الاحتفال بمرور ألفَي عام على رحلة العائلة المقدّسة إلى مصر، وتمّ التنسيق لهذه الاحتفالات بين الحكومة المصريّة ممثّلةً بوزارة السياحة، والبابا شنودة الثالث بابا الأقباط الأرثوذكس، الذي راجع المادّة العلميّة لكتيّب صدر في عدّة لغات، منها العربيّة والإنكليزيّة والفرنسيّة، عن المناطق التي يُعتقد، بحسب التقليد القبطيّ، أنّ العائلة المقدّسة حلّت بها. كما قامت هيئة الآثار المصريّة، بالتعاون مع جمعيّة إحياء التراث القبطيّ (نهرا)، بترميم وتجميل وتطوير تلك المناطق الأثريّة والسياحيّة.

(*) باحث مصريّ مهتمّ بتاريخ الكنائس الحديثة في مصر. من مؤلّفاته في هذا الصدد: الكنيسة الكاثوليكيّة في مصر: تاريخ مختصر (٢٠٠٠)، وتاريخ الكنيسة الإنجيليّة في مصر (١٩٨٢)، والآباء الفرنسيسكان في مصر (١٩٨٩) - شارك في تحرير تقرير الحالة الدينيّة في مصر، الذي أصدره مركز الدراسات السياسيّة والاستراتيجيّة بمؤسّسة الأهرام (١٩٩٧). وهو رئيس للإعلام في الهيئة القبطيّة الإنجيليّة للخدمات الاجتماعيّة، ونائب رئيس لجنة الشرق الأوسط للاتّحاد الكاثوليكيّ الدوليّ للصحافة.

أوّلًا - الأساس الكتابيّ لزيارة السيِّد المسيح مصرَ

وردت في العهد القديم عدّة نبوّات تشير إلى مجيء السيِّد المسيح إلى مصر، ثمّ عودته إلى فلسطين، منها:

١ - «هوذا الربّ يركب على سحابة سريعة ويدخل مصر فتزلزل أوثان مصر من وجهه ويذوب قلب مصر في داخلها» (أش ١٩: ١).

وهذه النبوّة، التي دوّنت قبل ميلاد السيِّد المسيح بنحو ٧٠٠ عام، قد تحقّقت بحسب ما جاء في إنجيل القدّيس متّى حيث ظهر ملاك الربّ ليوسف النجّار في حلم قائلًا له: «قم يا يوسف وخذ الصبيّ وأمّه واهرب إلى مصر وكن هناك حتّى أقول لك. فإنّ هيرودس مزمع أن يطلب الصبيّ لكي يهلكه. فقام يوسف وأخذ الصبيّ وأمّه ليلًا وانصرف إلى مصر» (٢: ١٣ و١٤).

وتُجمع التقاليد الغربيّة والشرقيّة على أنّ السيِّدة العذراء والطفل يسوع جاءا إلى مصر يمتطيان حمارًا، وسار يوسف النجّار إلى جانب الحمار ممسكًا بمقوده (كما هو متّبع في الشرق)، وهي فكرة قريبة ممّا جاء في سفر الخروج ٤: ٢٠، ويُعتقد أنّه قد صحبت العائلةَ المقدّسة في رحلتها إلى مصر سالومى أمّ ابني زَبَدى (مرقس ١٥: ٤٠ و١٦: ١ وانظر أيضًا متّى ٢٠: ٢٠ و٢٧: ٥٦) وهناك رأي آخر بأنّ سالومى كانت قابلة من بيت لحم[١].

ومن النبوّات الأخرى التي ذكرها الوحي في سفر أشعيا:

٢ - «في ذلك اليوم يكون في أرض مصر خمس مدن تتكلّم بلغة كنعان وتحلف لربّ الجنود، يقال لإحداها مدينة الشمس. في ذلك اليوم يكون مذبح للربّ في وسط أرض مصر وعمود للربّ عند تخمها فيكون علامة وشهادة لربّ الجنود في أرض مصر (أشعيا ١٩: ١٨).

---

(١) دكتور ميخائيل مكسي إسكندر: المسيح في مصر، مكتبة المحبّة، ١٩٩٩ ص ١٣، وهو رجع في هذا الموضوع إلى كتابَي السنكسار والدفنار وأيضًا كتاب ولس بدج: *Legends of Our Lady Mary, the Perpetual Virgin*, London, 1922.

ويقول القسّ عبد المسيح لبيب إنّ المدن الخمس التي تشير إليها هذه النبوّة هي أون (عين شمس) وتحفنحيس (تلّ دفنة) وبابيلون (مصر القديمة) وسين (أسوان) وتلّ اليهوديّة. أمّا المذبح فربّما كان معبد حونياس في تلّ اليهوديّة أو معبد اليهود في أسوان، وهذا الرأي يخالف الرأي السائد عند المؤرّخين الأقباط والقائل بأنّ موقع المذبح هو كنيسة السيّدة العذراء في الدير المحرّق قرب أسيوط (في مصر العليا) حاليًّا[٢].

٣ - «فيُعرف الربُّ في مصر، ويَعرف المصريّون الربّ ويقدّمون ذبيحة وتقدمة» (أشعيا ١٩: ٢١).

٤ - «من مصر دعوت ابني» (هوشع ١١: ١).

وهذه النبوّة دوّنت حوالى ٧٧٢ ق.م، وإتمامًا لها فقد حفظ اللهُ الابنَ في مصر آمنًا، ومن مصر دعاه سريعًا ليكمّل عمله الفدائيّ، إتمامًا لهذه النبوّة.

ويتّفق علماء التفسير على أنّ الربّ اختار مصر، لمجيء العائلة المقدّسة إليها هربًا من بطش الطاغية هيرودس، لأنّها طوال تاريخها، كانت ملاذًا للأنبياء، بدءًا من إبراهيم وسارة زوجته (تك ١٢: ١٠-٢٠)، إذ جاءا إليها من بئر سبع بسبب الجفاف وبالتالي عدم إمكانيّة زراعة الحنطة. فوجد إبراهيمُ في مصر القوتَ اللازم له ولماشيته، وقد رحّب به الحاكم الذي كان مقيمًا في صوعن (صان الحجر بالشرقيّة حاليًّا) وكان ذلك حوالى سنة ٢٠٩١ ق.م وفقًا لحساب A. Ling[٣] وسنة ١٨٥٠ ق.م

---

(٢) القسّ عبد المسيح لبيب، مصر والمصريّون في الكتاب المقدّس، الإسكندريّة، ١٩٩٣، ص ١٣٩. والجدير بالذكر أنّ مؤلّف هذا المرجع كان قبل رسامته الكهنوتيّة يعمل في حقل الآثار (أركيولوجي) وهو يحمل درجة الدكتوراه في الآثار المصريّة القديمة برسالة موضوعها الأسرة المصريّة الأولى، نشأتها وبدايتها التاريخيّة.

(٣) A. ling F. Charles, *Egypt and Bible History from earliest Times to 1000 B.C.*, Michigan, Baker Book House, 1981, p. 21.

بحسب القسّ عبد المسيح لبيب (ص ١٤)، وإليها جاء يوسف (تك ٣٩) في حوالى سنة ١٦٦٦ ق.م (بحسب القسّ عبد المسيح لبيب ص ٢٦) بعدما اشتراه التجّار الإسماعيليّون من إخوته بعشرين شاقلًا من الفضّة، ثمّ جعله فرعون الرجلَ الثاني بعده وأعطاه خاتمه واختار له زوجة مصريّة هي أسنات ابنة فوطي فارع أحد كهنة آمون، وتبدّل اسم يوسف ليصبح صفنات فعنيخ. وهو الذي دعا والدَه يعقوب، أبا الأسباط، للمجيء إلى مصر (تك ٤٦) وذلك حوالي سنة ١٦٤٤ ق.م، وكان عمر يعقوب آنذاك ١٣٠ عامًا[٤]، وقد أسكنهم أرض جاشان، في محافظة الشرقيّة حاليًّا، وهي تقع في شرق دلتا النيل، ومن بلادها المذكورة في الكتاب المقدّس: فيثوم (واسمها الحاليّ تل المسخوطة وتتبع إداريًّا المحافظة الإسماعيليّة في شرق الدلتا أيضًا) ورعمسيس (واسمها الحاليّ قنتير، وتتبع إداريًّا محافظة الشرقيّة).

وعاش بنو يعقوب في مصر نحو ٤٣٠ عامًا، عاصروا فيها الهكسوس والأسرتين الثامنة عشرة والتاسعة عشرة. وفي مصر وُلد موسى، الذي تربّى في بيت فرعون وتهذّب بكلّ حكمة المصريّين (أع ٧: ٢٢) وتسلّم الوصايا العشر على جبل سيناء وشاهد العلّيقة المشتعلة بدون أن تحترق (خر٣). ثمّ جاء إليها إرميا وأقام في تحفنحيس حوالي سنة ٦٠٩ ق.م (مل ٢٥: ٢٦ وإر ٢٦: ٢١).

والجدير بالذكر أنّ اسم مصر ورد في الكتاب المقدّس ٥٨٤ مرّة (٥٦٠ في العهد القديم و٢٤ في العهد الجديد). كما وردت كلمات: مصريّ، مصريّة، مصريّات، مصريّون ١٢٠ مرّة، منها ١١٥ مرّة في العهد القديم.

وبارك الله مصر قائلًا: «مبارك شعبي مصر» (أشعيا ١٩: ٢٥)، وقيل عنها: «كجنّة الربّ كأرض مصر» (تك ١٣: ١٠).

---

(٤) القسّ عبد المسيح لبيب، مصر والمصريّون في الكتاب المقدّس، مرجع سابق، ص ٤٥.

وذُكر في الكتاب المقدّس العديد من المدن المصريّة مثل أون (حزقيال ٣٠: ١٧ وإرميا ٤٣: ١٣) وأسوان (حزقيال ٢٩: ١٠) وبعل صفون (خروج ١٤: ٢) وتحفنحيس (إرميا ٢: ١٦ و٤٣: ٧-٩ و٤٤: ١، وحزقيال ٣٠: ١٨) وحانيس (أشعيا ٣٠: ٤) وسكّوت (خروج ١٢: ٣٧ و١٣: ٢٠) وصوعن (العدد ١٣: ٢٢ ومزمور ٧٨: ١٢ وأشعيا ٣٠: ٤ وحزقيال ٣٠: ١٤) ورعمسيس (تكوين ٤٧: ١١ وخروج ١: ١١ و١٢: ٣٧) وفيبَستَه (حزقيال ٣٠: ١٧) وفيثوم (خروج ١: ١١) وغيرها.

كما ورد اسم سيناء وجبل سيناء ٤١ مرّة، وذُكر باسم جبل حوريب ١٨ مرّة وجبل الله ٦ مرّات.

وأُشيرَ إلى نهر النيل في أشعيا ١٩: ٧ ويشوع ١٣: ٣ وإر ٢: ١٨.

ثانيًا - متى جاء السيِّد المسيح إلى مصر؟

حتّى يمكن الإجابة عن هذا السؤال، يلزم تحديد الزمن الذي وُلد فيه السيِّد المسيح. وفي هذا الصدد يقول الأب يعقوب موزر[٥] إنّ ميلاد السيِّد المسيح لم يكن قبل عام ٧٤٧ ولا بعد عام ٧٤٩ لتأسيس مدينة روما. وإنّ وفاة هيرودس الملك كانت عام ٧٥٠ بحسب التقويم نفسه (طبقًا لما ذكره المؤرّخ اليهوديّ يُوسيفوس) وهذا يوافق العام ٤ ق.م.

وفي دراسة للباحث أقلاديوس إبراهيم[٦] راجَعَ فيها ما ذكره المؤرِّخ ديونسيوس السكينيّ (الذي أرَّخ للأحداث فيما بعد، بدايةً من ميلاد السيِّد المسيح، فكان ذلك إيذانًا ببدء استخدام التاريخ الميلاديّ) من أنّ ميلاد المسيح كان سنة ٧٥٣ لتأسيس مدينة روما، فقد صحّح هذا الباحث تاريخ

---

(٥) الأب يعقوب موزر، «دخول السيِّد إلى مصر»، مجلّة الصلاح، مارس ١٩٣٣، ص ٢٣٣. - راجع أيضًا: وليم وهبة بياوي (المحرّر)، دائرة المعارف الكتابيّة الجزء السابع، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٩٩، ص ١٣٠.

(٦) أقلاديوس إبراهيم، عيد الميلاد المجيد: ٢٥ ديسمبر أم ٧ يناير؟، القاهرة، دار القدّيس يوحنّا الحبيب للنشر، ١٩٩٢، ص ١٧ و١٨.

ميلاد الربّ إلى سنة ٧٤٩ لتأسيس مدينة روما. وعلى هذا الأساس يكون والي مصر وقت مجيء السيِّد المسيح، كما سبق أن ذكرنا، إمّا الوالي تُورانيوس (الذي تولّى الحكم منذ عام ٧ ق.م) أو الوالي أكتافيوس (منذ عام ١ ق.م).

ثالثًا – مصادر خطّ سَير العائلة المقدّسة في مصر

بحسب النصّ الكتابيّ جاء السيِّد المسيح مع أمّه السيِّدة العذراء والقدّيس يوسف النّجار إلى مصر، ولكن ما هي تفاصيل الرحلة والأماكن التي حلّت بها العائلة المقدّسة أبّان فترة وجودها في مصر؟

تجدر الإشارة هنا إلى أنّه، في ما يتعلّق بتاريخ الكنيسة المصريّة في القرون المسيحيّة الأولى، يُعْتَبَر كتاب يوسابيوس القيصريّ (٢٦٤-٣٤٠) الملقَّب بأبي التاريخ الكنسيّ، من أقدم المصادر، وقد كَتَب في مقدّمة مؤلَّفه يقول:

«إنّني ألتمس لعملي معذرةَ الحكماء، لأنّني أعرف بأنّه فوق طاقتي أن أقدّم تاريخًا وافيًا كاملًا، ولمّا كنت أوّل مَن يلج هذا الباب فسأحاول اجتياز الطريق الموحش هذا الذي لم يطرقه أحد قبلي».

وقد أشاد في كتابه هذا بذكر كنيسة الإسكندريّة والأدوار الهامّة التي قامت بها في القرون المسيحيّة الأربعة الأولى، وذلك بحسب ما شاهده يوسابيوس نفسه وبحسب ما قرأ لمَن كتبوا قبله وما سمع من شهادة الناس.

وفي القرن السابع كتب يوحنّا أسقف نِقيوس (زاوية رزين بمحافظة المنوفيّة حاليًّا)، الذي سامه أسقفًا البطريركُ أغاثون (٦١٦-٦٦٧) وهو البطريرك رقم ٣٩ في تعداد بطاركة الإسكندريّة، كتبَ تاريخًا آخر، تناول فيه مرحلة فتح العرب مصر (٦٤١م) وما تلاها من وقائع.

وفي القرن نفسه كتب الأنبا زخارياس أسقف سخا نصًّا تاريخيًّا آخر

اعتمد المصادر الرئيسيّة للحديث عن رحلة العائلة المقدّسة إلى مصر.

وفي القرن العاشر كتب ساويرس بنُ المقفّع أسقف الأشمونين تاريخ البطاركة، وقد جمع مادّته من مخطوطات باللغة القبطيّة، كانت محفوظة في ديرَي أبي مقّار ونهيا، بالإضافة إلى عدّة أديرة بالصعيد، وقد كتب النصّ باللغة العربيّة وهو بذلك يُعتبر أوّل مَن كتب مخطوطات عربيّة من رجال الدين الأقباط، وقد استكمله بعده الأنبا ميخائيل أسقف تَنيس، وفي العصر الحديث ساهم في استكماله د. عزيز سوريال عطيّة وأوزوالد بورمستر وأنطوان خاطر.

وإلى جانب هذه المصادر فهناك المخطوطات القديمة التي تحتفظ بها بعض الأديرة والكنائس، إلى جانب مكتبة المتحف القبطيّ ومكتبة البطريركيّة. وسبق أن قام مرقس سميكة باشا، مؤسّس المتحف القبطيّ، بحصر هذه المخطوطات (نشر الجزء الأوّل عام ١٩٣٩ والثاني عام ١٩٤٢)، كما قام العالِم الألمانيّ جورج جراف (Graf) بحصرٍ آخر نُشر بالألمانيّة تحت عنوان *Geschichte der Christlichen arabischen Literatur* (تاريخ الأدب العربيّ المسيحيّ) وهو خلاصة أبحاث هذا العالم زهاء نصف قرن، وجاء الكتاب في خمسة مجلّدات، طبعت في روما بين عامَي ١٩٤٤ و١٩٥٣ ويعكف على ترجمته إلى العربيّة منذ سنوات فريق بإشراف الأب سمير خليل اليسوعيّ.

ويمكن الباحث في تاريخ الكنيسة دراسة تلك المخطوطات دراسةً علميّة مع مراجعة الظروف التاريخيّة التي كتبت فيها، وأيضًا شخصيّة الكاتب وأسلوب الكتابة، بما يعاون على التحقّق من المادّة المتضمّنة فيها.

ومن المراجع الهامّة التي يستند إليها التقليد القبطيّ في ما يتعلّق بمسيرة العائلة المقدّسة في مصر:

- مخطوطة ترجع إلى القرن التاسع الميلاديّ، محفوظة في مكتبة مورجان Morgan بنيويورك تشير إلى رحلة العائلة المقدّسة إلى مصر،

لكنّها لم تحدّد الأماكن التي حلّت بها.

٢ - مخطوطة محفوظة بمكتبة الڤاتيكان ومكتوبة باللغة القبطيّة، عثر عليها ونسخ نسخة منها الأنبا أغابيوس بشاي النائب الرسوليّ للأقباط الكاثوليك، وتتضمّن إشارة إلى أسماء (بعض) المواقع التي يعتقد أنّ العائلة المقدّسة زارتها[٧].

٣ - مخطوطة باللغة القبطيّة ترجع إلى القرن الرابع عشر، عثر عليها في كنيسة مار جرجس بكوماشقاو طما (مصر العليا)[٨].

٤ - دراسة العالم الهولنديّ الأب يعقوب موزر، (١٨٩٦-١٩٥٦) من رهبانيّة الآباء المرسلين الأفريكان، وكان راعيًا لكنيسة الأقباط الكاثوليك في قاوس (في دلتا النيل) حتّى وفاته، ويعدّ من أشهر المتخصّصين بعلم القبطيّات coptology في العالم، في النصف الأوّل من القرن العشرين، ولا زالت أبحاثه من المراجع الأساسيّة في هذا العلم. وقد ذكر في الدراسة التي نشرها في مجلّة الصلاح (لسان حال بطريركيّة الأقباط الكاثوليك) للعام ١٩٣٣ أنّ المصادر الرئيسة التي يمكن من خلالها تتبّع خطّ سير العائلة المقدّسة في مصر ثلاثة، أوّلها كتاب السنكسار القبطيّ (وهو الكتاب الذي يتضمّن قصص حياة القدّيسين موزّعة على أيّام السنة، بحسب تواريخ الميلاد أو الوفاة أو بعض الأحداث الهامّة في حياتهم، بالإضافة إلى مناسبات كنسيّة أخرى). وغالبًا ما اعتمد كتاب السنكسار ما جاء في النصّ المعروف برؤيا البابا ثاؤفيلس البطريرك الثالث والعشرين من بطاركة الإسكندريّة (٣٨٤-٤١٢ م) وقد كتبت باللغة الأمهريّة (الحبشيّة)

---

(٧) الأب يعقوب موزر، «دخول السيّد إلى مصر وهو أكبر حدث في تاريخ مصر والصفحة الأولى من مسيحيّتنا»، مجلّة الصلاح، مارس ١٩٣٣، ص ٢٢١-٢٤١.

(٨) إبراهيم صبريّ معوّض، الأب د. روفائيل سامي، د. مكاري أرمانيوس، وثائق تنشر لأوّل مرّة عن رحلة العائلة المقدّسة لأرض مصر، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ١٥٠ و١٥١.

وترجمها إلى الإنجليزيّة E.A.W. Budge عام ١٩٢٢[(٩)]. وتوجد ثلاث مخطوطات باللغة العربيّة وتتضمّن هذه الرؤيا، واحدة منها في مكتبة الدير المحرّق تحمل رقم ٩/ ١٤ والأخرى بالمكتبة الأهليّة بباريس والثالثة في مكتبة الڤاتيكان. ويذكر السنكسار أنّ خطّ سير العائلة المقدّسة بدأ عند تلّ بسطا بجوار الزقازيق، فهي أوّل بلدة أقامت فيها العائلة المقدّسة مدّة من الوقت، ومنها توجّهت إلى هريط بمركز أبو كبير (كان اسمها في العصر الفرعونيّ حسيت، واسم معبودها حر - مرتي، أي حورس ذو العينين). ومن هريط توجّهت إلى سمنّود، ثمّ سخا بجوار كفرالشيخ، فوادي النطرون، ثمّ بابيلون، فمنف، ومنها اتّجهوا إلى مصر العليا وحتّى قرب آسيوط.

وأضاف الأب يعقوب موزر استنادًا إلى كتابَي Itinerarium Antonini وItinerarium Peutinger، وهما لاثنين من الرحّالة المشهورين، أنّه كانت هناك ثلاثة طرق من فلسطين إلى مصر، ولا بدّ أنّ العائلة المقدّسة اتّبعت

---

(٩) لهذه الرؤيا عدّة نصوص في لغات مختلفة ومحفوظة في مكتبات متعدّدة، منها:
أ- نصّ كتب في اللغة الأمهريّة (الحبشيّة) وهو محفوظ بمكتبة المتحف البريطانيّ في لندن، والصياغة فيه على طريقة حوار بين البطريرك والسيّدة العذراء في رؤيا، وهذا نمط أدبي معروف لدى علماء القبطيّات، وكان يستخدمه الوعّاظ في الكنائس مستخدمين أسماء شخصيّات عظيمة، بما يضمن لعظاتهم القوّة والتأثير. ترجم هذا النصّ إلى الإنجليزيّة E.A.W. Budge عام ١٩٢٢.
ب- نصّ كتب في اللغة السريانيّة، مترجم عن اللغة القبطيّة ونشره العالِم الإنجليزيّ Alphonse Mingana بعنوان *The Vision of Theophilus or the Book of the Holy Family into Egypt* في مانشستر عام ١٩٢٩. وقد انتهى إلى أنّ كيرلّس وثاؤفيلس هما شخصيّتان منحولتان في عظة كان يلقيها أحد الأساقفة في عيد للسيّدة العذراء باللغة العربيّة، ثمّ ترجمت إلى السريانيّة على يد أحد السريان المقيمين في مصر.
ج- نسخ مكتوبة في اللغة العربيّة، وعددها أربع، محفوظة في: مكتبة الڤاتيكان برقم ٦٩٨ عربيّ ويرجع تاريخها إلى عام ١٣١٧ م، مكتبة دير المحرّق برقم ٩/ ١٤ وترجع إلى عام ١٢٨٤، المكتبة الأهليّة بباريس، مكتبة المخطوطات بدير القدّيس أنبا مقّار بوادي النطرون برقم ٣٨١/ ١٥ وترجع إلى القرن الرابع عشر.

واحدًا منها، هي:

أ - طريق القوافل والجيوش المصريّة والبابليّة المعروف في الكتاب المقدّس بطريق أرض فلسطين (خروج ١٣: ٢) ويبدأ من رفح فالعريش ثمّ أستراسين فتلّ الغرامة ومنها إلى بسيلا قرب تحفنحيس ثمّ فاقوس ومنها إلى مدخل وادي طوميلات فجنوب بابيلون مرورًا بأتريب أو بلبيس ثمّ إلى منف فالوجه القبليّ.

ب- الطريق الذي يبدأ من غزّة ومنها إلى رفح، ثمّ الفرما، فسيرابيوم ثمّ نفيشة (بجوار الإسماعيليّة) فتلّ المسخوطة (المذكورة في الكتاب المقدّس باسم فيثوم) وتلّ الرطابة وصفط الحنّة، فبابيلون (مصر القديمة بالقاهرة) ثمّ منف.

ج - أمّا الطريق الثالث فهو الذي يبدأ من العريش، فوادي أمّ كثيب، ثمّ سيرابيوم، فتلّ المسخوطة، ثمّ تلّ الرطابة فصفط الحنّة، فبلبيس، ثمّ أتريب، ومنها إلى أون (عين شمس والمطريّة حيث شجرة العذراء مريم الشهيرة) فبابيلون، ومنف، ثمّ الاتّجاه إلى الصعيد.

ويعتقد موزر أنّ العائلة المقدّسة إذا كانت قد سلكت إحدى هذه الطرق الثلاثة، فقد يكون الطريق الثالث هو الذي سلكته. لكنّ الدكتور الأنبا غريغوريوس أسقف البحث العلميّ بالكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة، يخالف الأب موزر في هذا الرأي، فهو يعتقد أنّ العائلة المقدّسة وهي هاربة إلى مصر، لا بدّ أن تكون قد سلكت طريقًا يخالف الطرق المعروفة، ويرجّح نيافتُه الطريق المذكور في كتاب السنكسار القبطيّ المشار إليه[١٠].

ويرى عالِم القبطيّات المعروف، يسّى عبد المسيح (١٨٩٨-١٩٥٩) أنّ خطّ سير العائلة المقدّسة اشتمل على مواقع تلّ بسطاتم، منية سمنّود، ومنها عبرت (النهر) إلى سخا، ثمّ اتّجهت إلى وادي النطرون، ثمّ إلى مصر العليا إلى الأشمونين، ثمّ جبل قسقام حيث دير السيّدة العذراء

(١٠) الأنبا غريغوريوس، الدير المحرّق: تاريخه ووصفه وكلّ مشتملاته، القاهرة، أسقفيّة الدراسات العليا والثقافة القبطيّة والبحث العلميّ، القاهرة، د. ت.، ص ٤٨.

المعروف بالدير المحرّق. وفي رحلة العودة مرّت العائلة المقدّسة ببابيلون والمطريّة ثمّ المحمّة (مسطرد)[١١].

رابعًا – المدّة التي أقامتها العائلة المقدّسة في مصر

نشرت جامعة كولون بألمانيا في عام ١٩٩٨! برديّة أثريّة ترجع إلى القرن الرابع الميلاديّ، جاء فيها أنّ السيّد المسيح عاش في مصر لمدّة ثلاث سنوات وأحد عشر شهرًا. والبرديّة مكتوبة باللغة القبطيّة في اللهجة الفيّوميّة ويبلغ طولها ٣١٥ سم وعرضها ٨٤ سم واهتمّت بنشرها الأثريّة الألمانيّة جيزا شنكل[١٢].

أمّا الأب يعقوب موزر فيعتقد أنّ مدّة إقامة العائلة المقدّسة في مصر لم تزد على ثلاث سنوات[١٣]، ولمعرفة ذلك يجب أن نبحث عن المدّة التي انقضت بين زيارة المجوس وموت هيرودس، وما نستدلّ عليه كتابيًّا من أنّ المجيء إلى مصر كان عقب زيارة المجوس.

---

(١١) يسّى عبد المسيح، مجيء العائلة المقدّسة إلى مصر، مقال في مجلّة الأنوار ١/٦/ ١٩٤٦ وأعيد نشره في رسالة مار مينا، العدد الخاصّ بمقالات المرحوم يسّى عبد المسيح عن «طقوس الكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة وعقائدها»، الإسكندريّة، ١٩٨٦، ص ٨٧ و٨٨.

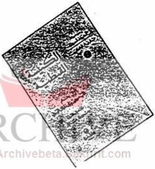
(١٢) الأهرام، ٦ يونيو ١٩٩٨ خبر نشر بالصفحة الأولى تحت عنوان: «برديّة قبطيّة: المسيح عاش في مصر أربع سنوات».

(١٣) الأب يعقوب موزر، «دخول السيّد إلى مصر»، الصلاح، مارس ١٩٣٣، ص ٢٣٣.

من منشورات دار المشرق -













الأضداد في كلام العرب

أنطون بشارة قيقانو*

توطئة

تَضُمُّ اللُّغةُ العربيّة بين مطاويها أسرارًا لا يَعْلَمُ كُنْهَهَا إلّا مَن اجتلاها، ففيها القلب كَعَكَسَ وكَسَعَ وسَكَعَ[1]؛ وفيها الإبدال كَأَسْهَلَ، أي نَزَل السَّهْلَ، وَأَسْهَبَ: نَزَلَ السَّهْبَ[2]، وَأَرْبَى وأَرْمَى، أي زاد على صاحِبِه[3]، والكَلِيسَ والكَنيس، لِمَوْضِع العِبادَة، والمِلْعَقة والمِعْلَقَة مِنْ لَعَقَ وعَلَقَ؛ وفيها مَعاني الحروف، التي إذا اجتمع منها بَعْضُها في كلمةٍ، كانَ لهذهِ الكلمة مدلولُها الخاصّ كالبَوْش والحَوْش والحَوْش لِأخلاط النَّاس[4]؛ وفيها تَعَدّي الأفعال بحرف الجرّ، وكيف أنَّ معنى الفعل يَتَغَيَّر تمامًا بِتَغْييرِ هَذا الحَرْفِ أو ذاك، كذَهَبَ إلَيْهِ، أي تَوَجَّهَ نَحْوَه، وذَهَبَ

(*) باحث في اللغة والتاريخ.

(١) المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده الأندلسيّ، مصر، ١٩٥٨، ١: ١٥٤ و١٥٥، مادّة «عكس».

(٢) كتاب الإبدال لأبي الطيّب اللُّغويّ، تحقيق عزّ الدين التّنوخيّ، مطبوعات المجمع العلميّ العربيّ، دمشق، ١٩٦٠، ١: ٣٦.

(٣) المصدر نفسه، ١: ٣٧.

(٤) قاموس البستان، للشيخ عبدالله البستانيّ، المطبعة الأميركانيّة، بيروت، ١٩٢٧، المجلّد الأوّل، المقدّمة في معاني الحروف.

عَنْهُ، أي وَلَّى[٥]. ومنها الأضداد – وَهُوَ مَوضوعُ بَحْثِنا – وهي أنواعٌ عَمِل على بَعْضِها أئِمَّة اللُّغة، وصَنَّفُوا فيها.

تعريف الأضداد

الأضداد، ومفردها الضِدُّ، لُغَةً تَعْني العَكْسَ أو المُقابَلَ، وعِنْد أئِمَّة اللُّغة، هو المَقْلُوبُ أو المَعْكُوسُ مِن كَلام العَرَب، كالمِثْلِ والضِّدُّ في المِثْلِ والنَّظِير والشَّبِيه، وكُلُّ ما نَافَى – أي خالَفَ – الأَوَّلُ الثَّاني، كالبَيَاضِ والسَّوَادِ، والبُخْلِ والكَرَمِ، فجميعُها أضدادٌ يُنافي بَعْضُها بعضًا[٦].

أنواع الأضداد

إلَّا أنَّ الأضدادَ لا تَقْتَصِر على الكلمة ونقيضها – كما مَثَّلْنا – كَقامَ وقَعَدَ، بل تتعدَّاها إلى الأفعالِ عَيْنِها، فهناك أفعالٌ في المعلوم أضدادُها في المجهول، كضَرَبَ في المعلومِ أي هو الذي فعلَ فِعْلَ الضَّرْب، وَضُرِبَ في المَجهولِ أي وقع عليه فِعلُ الضَّرْبِ؛ وأفعالٌ إذا ضُعِّفَتْ أو زيدَ عليها غدَتْ نَقيضَ بَعْضِها، كخلَّصَ إذا أنْقَذَ أحدًا، وتخلَّص إذا هُوَ أنقذ (خلَّص) نفسَه وأفْلَتَ. (الصَّاغاني)[٧].

وهناك الأفعال التي تتعدَّى بالحرف بحيث يتغيَّرُ معنى الفِعل عينه بتغيُّرِ الحرفِ الذي يتعدَّى به، فيغدو نقيضَه أو ضِدَّه، كرَغِبَ فيهِ أي اهتمَّ

(٥) راجع مقدّمة معجم تعدّي الأفعال، دار المُراد، بيروت، ١٩٩٨، ص ١٣.

(٦) الأضداد في كلام العرب لأبي الطيِّب اللُّغويّ، تحقيق عزّة حسن، مطبوعات المجمع العلميّ العربيّ، دمشق، ١٩٦٣، ١ : ١.

(٧) ثلاثة كتب في الأضداد للأصمعيّ والسِّجستانيّ وابن السِّكّيت، نشرها العلّامة أوغست هَفنر والأب أنطون صالحاني اليسوعيّ، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، ١٩١٣، ص ٢٤١.

بشأنِهِ، ورَغِبَ عَنْهُ أي أعْرَضَ عَنْهُ ومَضى؛ وعادَ إلى فَعِلَتِهِ، أي رَجَعَ إليها، وعادَ عنها أي أقْلَعَ[8].

وهناك – أيضًا – الضِدُّ في الفاعل والمفعول، كالمُخاطِب (بالكَسْرِ) والمُخَاطَب (بالفتح)، والمُؤْتَمِنُ والمُؤْتَمَنُ، وقد نَصَّ على ذلك الصَّاغاني[9] وأبي الطَّيِّب اللُّغويّ[10] في أضدادِهِما.

وهناك الضِدُّ في الألفاظ مِن ذواتِ المَعْنَيَيْن، من لفظٍ واحدٍ، كبانَ بمعنَى بَعُدَ وغابَ، وبَانَ بمعنَى بَرَزَ ولاحَ (مِن بَعيدٍ)؛ والجَلل بمعنَى الخَطير والكَبيرِ، والجَلَل بمعنى الحَقِير؛ والمَأْتَم وهو اجتماع الناس لِلْعَزَاءِ أو العُرس؛ والعجوز للطفل والمُسِنّ، لأنَّ كليهما عاجِزٌ؛ والجَزاء للعِقابِ والثَّوابِ. وهذا النَّوع من الأضداد، قد غلَب فيهِ ضِدٌّ على آخرَ وشَاعَ استعمالُه لِمَعنًى من دُون آخر، فالعَجُوزُ مثلًا قد شاع لِلمُسنِّ وليس للطفل، والمأتم شاع لاجتماع الناس للعزاء وتُرك مَعناهُ الثاني[11]، والجَلل والجليل عُرِفَ للأمر الخطير، وندر استعماله للأمر الحقير. وهذا النَّوع من الأضداد لا يُعرِفُ المُخاطَب (بالفتح) مِنَ المُخاطِب (بالكسر) مَعْناهُ وما يرمي إليهِ إلّا من سياق المَعنى وتمام الكلام[12].

فكلمة جَلَل الواردة في بيت الحارِث بن وعلة الجرميّ:

فَلَئِنْ عَفَوتُ لأعْفُوَنْ جَلَلًا ... وَلَئِنْ سَطَوتُ لأُوهِنَنْ عَظْمِي
قَوْمي هُمْ قَتَلُوا أُمَيمَ، أخِي ... فإنْ رَمَيْتُ يُصِيبُني سَهْمِي

(٨) راجع معجم تعدِّي الأفعال، دار المراد، بيروت، ١٩٩٨.
(٩) كتاب الأضداد ضمن كتاب ثلاثة كتب في الأضداد، ص ٢٢٣.
(١٠) الأضداد في كلام العرب، المجلّد الأوّل، حرف الألف، مادّة «الأمين».
(١١) الأضداد في كلام العرب لأبي الطَّيِّب اللُّغويّ، ٢: ٥٣٦.
(١٢) مقدِّمة معجم الأضداد، دار المُراد، بيروت، ١٩٩٨.

لا تعني سِوى الأمرِ الخطير، لأنَّ المَرْءَ إذا شاءَ أن يَعْفُوَ أو يُسامِحَ، فَإِنَّهُ لا يَعْفُو إِلَّا عن أَمْرٍ خَطيرٍ وليس عن أمرٍ حَقير[١٣].

***

سبب تفاوت المَعنى الواحِد في هذه الأَضداد من ذوات المَعنَيَيْنِ من لَفظٍ واحدٍ

ذلكَ بأَنَّ بَعضَ القَبائل العربيَّة قد نَطَقَتْ بِها لِمِعْنًى من دُونَ آخَر، فكانَ هذا التَّفاوتُ في مَعنى الكلمة الواحدة، فالسُّدْفَةُ التي تعني مثلًا عند بني تميمٍ الظُّلمَةَ، هي عند بني قيس تعني الضَّوءَ[١٤]، وكلمة إقراء التي تعني عندَ أهل الحجاز الطُّهر، عند أهل العراق تعني الحَيْض[١٥]، وكلمة جَوْن تعني الأَسودَ والأَبيضَ معًا[١٦].

أَمَّا لِماذا سَمَّتِ العربُ هذه الأَشياءَ بأَسمائِها؟ فذلك لعلَّةٍ كانوا يعلمونها ونحن اليومَ نجهلها[١٧]، لذا كان الشيخ عبدالله البستانيّ – وهو آخرُ لُغَوِيّي القَرنِ العشرين – يَقولُ إذا سُئِلَ: «هكَذا نَطَقَتْ بِهِ العَرَبُ» و«هَكَذا سُمِعَ عَنِ العَرَبِ»[١٨].

الأَضداد التي اهتمَّ بجمعها الأَئِمَّةُ

والأَضدادُ التي اهتمَّ بجمعِها وشرحِها أَئمَّةُ اللُّغة، هي من ذواتِ

---

(١٣) الأضداد لابن الأنباري، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، الكويت، ١٩٦٠، وبيروت – طبعة مصوّرة عن طبعة الكويت – ١٩٨٧، صفحة ٢-٣ و٨٩-٩٠.

(١٤) المزهر للسيوطي، مطبعة محمّد علي صبيح، مصر، بدون تاريخ، ١: ٢٣٠.

(١٥) الأضداد لابن الأنباريّ، ص ٢٧.

(١٦) الأضداد للصّاغاني، ص ٢٢٧.

(١٧) الأضداد لابن الأنباريّ، ص ٧-٨.

(١٨) نقلًا عن والدي وهو من تلاميذه في مدرسة «الحكمة».

المَعْنَيَيْنِ من لفظٍ واحدٍ، وقد راموا من وراءِ ذلكَ ما جاءَ لها من نظائرَ في القرآنِ، وما تعنيه، خصوصًا لدى ابن الأنباريّ وأبي الطيِّب اللُّغويّ، في تفسير الآية.

أمّا الأضدادُ التي يُنافي (يخالف) بعضُها بعضًا، كالسَّواد والبياض، والجُبْن والشَّجاعة، والبُخل والكرم، والرَّجل والمرأة، والجَمَل والنَّاقة، فأحْجَموا عن جمعها، وقالوا إنَّها «كثيرةٌ في كلام العربِ، لا يُحاطُ بها» (ابن الأنباريّ)[١٩].

كتب الأضداد

إذا أمعنَ البَاحِثُ في كتبِ الأضداد، يَتَّضِحُ لهُ أن ليس في الأضداد مِمَّا وصلَ إلينا من الأئمَّة، كالأصمعيّ والسِّجستانيّ وابن السِكِّيت والصَّاغاني، كتابٌ كامِلٌ فيها[٢٠]. فالأصمعيّ يبدأُ كتابَه من حرف القاف، والسِّجستانيّ يُورد أضدادَه خلطَ بلطَ، بلا ترتيب، وأضدادُ ابن السِكِّيت تكادُ تكونُ روايةً ثانيةً لأضداد الأصمعيّ. فلا يوجد أضدادٌ مرتّبة ترتيبًا أبجديًّا من الألفِ إلى الياء سوى أضداد الصَّاغاني[٢١]، وكتاب الأضداد في كلام العرب لأبي الطيِّب اللُّغويّ[٢٢]، وجميع هؤلاء قد عَمِلُوا أضدادَهُم على الكلمات من ذوات الضِّدَّين من لَفظٍ واحدٍ.

أمّا ابن الأنباري فقد صَنَّفَ كِتابًا واسِعًا في الأضداد[٢٣]، جمع فيه

(١٩) راجع مقدّمة معجم الأضداد، دار المراد، بيروت، ١٩٩٨.
(٢٠) ثلاثة كتب في الأضداد، نشرها العلّامة أوغست هَفنر والأب أنطون صالحاني اليسوعيّ، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، ١٩١٣.
(٢١) ثلاثة كتب في الأضداد، صفحة ٢٢٢ وما بعد.
(٢٢) تحقيق عزّة حسن، مطبوعات المجمع العلميّ العربيّ، دمشق، ١٩٦٣.
(٢٣) تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، الكويت، ١٩٦٠، وأُعيد تصويره في بيروت، ١٩٨٧.

- بلا ترتيب - أضداد مَن تقدَّموه في هٰذه الصنعة، وتوسَّع فيه كثيرًا، وقد ضَمَّ ألفاظًا مهجورةً غير مستعملة ولا شائعة، ولم يتعدَّ في تأليفِه مَن سَبقه، فاكتفى بالكلمة ذاتِ الضِّدَّين من لَفْظٍ واحدٍ محتجًّا - كما بيَّنّا أعلاه - أنَّ الكلماتِ المُختلفة اللَّفظِ كالرَّجل والمرأة، والجَمل والنَّاقة، وقامَ وقَعَد، كثيرةٌ في كلامِ العرَب لا يُحاط بها.

كذلك أبو الطيِّب اللُّغويّ الحلبيّ في كتابِهِ الضَّخم الأضداد في كلام العرب لم يخرج في مؤلَّفِهِ عمَّن تقدَّمَهُ من الأئمَّة في هذا المضمار، سوى أن جمع ما دَوَّنوهُ مِنها في مصنَّفاتهم وأثبتَها مرتَّبةً على حروف المعجم، معرِّفًا مَعنى الأضداد بأنَّها «جمع ضِدّ، وضِدُّ كلّ شيءٍ ما نافاهُ»[٢٤] و«هكذا كلُّ ضِدَّين مختلفين»[٢٥] لفظًا ومعنًى كالسَّخاءِ والبُخلِ، والشَّجاعة والجُبْن. أمّا الأضدادُ ذَواتُ المَعْنَيَيْنِ مِن لفظٍ واحدٍ، فقد يَغْلِبُ فيها المَعنى الأوّل على الثاني[٢٦]، ككلمة فَوْقَ مثلًا فهي تعني الأرْفَعَ والأدْوَنَ، فيُقالُ زيدٌ فَوْقَ عَمْرٍو نبالةً وَجَلالَةً، أي أرْفَعُ مِنْهُ، وَفَوْقَ عَمْرٍو خِسَّةً ودَناءَةً، أي أدْوَنُ مِنْهُ، ولكن فَوْقَ بِمَعْنى الأرْفَع كانَ الأغْلَب كَما ذَكَرْنا.

(٢٤) الأضداد في كلام العرب، ١: ١.
(٢٥) المرجع نفسه، ١: ١.
(٢٦) المرجع نفسه، ٢: ٥٣٦.

النَّشِيدُ المِئَةُ وَالثَّانِي وَالخَمْسُونَ

صَوْتُكَ مُوسِيقَى السَّمَاءِ
وَصَوْتِي رَجْعُهَا عَلَى الأَرْضِ

أ. د. إيلي كسرواني(*)

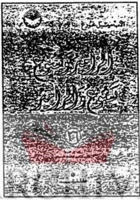
(١) إِلَيْكَ، أَيُّهَا السَّيِّدُ، تَرْنِيمِي. مُنْذُ أَنْشَدْتُكَ فِي دِفْءِ أُمِّي، أَنْتَ انْتِظَارِي. وَإِلَى أَنْ تَسْتَعِيدَنِي رَاحَتَاكَ مِنْ حَشَا الوُجُودِ إِلَى خُلُودِ الكَيْنُونَةِ أَنْتَ نَشِيدِي. (٢) تَنَاغَمَ تَرَنُّمِي مَعَ دُعَاءِ إِمَامِ الغِنَاءِ، دَاوُدَ، عَلَى ذَوَاتِ الأَوْتَارِ. وَعَلَا تَنَهُّدِي بِاسْمِكَ، عَلَى إِمَامِ الغِنَاءِ، دَاوُدَ، عَلَى ذَوَاتِ النَّفْخِ. (٣) ظَلَّلَتْنِي بِرَجْعِ صَوْتِكَ الأَزَلِيِّ فَقَطَرَ نَدَاهُ فِي أَنَاشِيدِي. تَخَضَّبَتْ بِحُبِّكَ الخَمْرِيِّ أَوْتَارِي فَاعْتَصَرَتِ النَّغَمَ النَّضِيجَ كَالعُنْقُودِ أَصَابِعِي. (٤) قَطْرُ غِنَائِكَ حُلْوٌ فِي آذَانِي، وَقَدْ أُصِبْتُ بِصَوْتِ حَبِيبِي وَهُوَ يَفُوهُ بِوَعْدِ الخَلَاصِ: "أَنَا هُوَ الطَّرِيقُ وَالحَقُّ وَالحَيَاةُ...". سِلَاهْ. (٥) أَسْدَلَ سَيِّدُ غِنَائِي غَدَائِرَ أَنْغَامِهِ عَلَى كَتِفِي فَخَلَبَ فُؤَادِي وَقْعُهَا المَنْظُومُ عَلَى نَبْضِ قَلْبِ اللهِ. (٦) إِنَّ صَوْتَهُ أَلَذُّ مِنْ حَفِيفِ حُنْجُرَةِ النَّايِ تَدْفَعُ فِيهِ الحَيَاةَ رِيحٌ طَالِعَةٌ مِنْ شَفَتَيْ وَادِي الإِلْهَامِ الرَّطِيبَةِ، تَسْرِي فِيهِ يَنَابِيعُ لُبْنَانَ وَأَنْهَارُهُ. (٧) أَمَّا الَّذِينَ أَشَاحُوا بِمَسَامِعِهِمْ عَنْ لَحْنِ كَلِمَتِهِ الكَائِنِ مُنْذُ البَدْءِ، فَإِنَّ صَوْتَهُ فِي آذَانِهِمْ لَقَارِعٌ كَعَيْنِ اللهِ أَمَامَ بَصِيرَةِ قَاتِلِ أَخِيهِ. (٨) أَمَّا أَنَا، وَقَدِ اتَّخَذْتُ حَبِيبًا لِي، كَلِمَتَهُ الكَائِنَ مُنْذُ البَدْءِ، فَقَدْ شَدَّ أَوْتَارِي وَعَدَّلَهَا وَصَارَتْ يَدَايَ تَقْطُرَانِ إِيقَاعًا وَأَنَامِلِي تَجْرِي بِالنَّغَمِ العُلْوِيِّ. (٩) تَعَطَّرَ تُرَابِي عِنْدَ خَلْقِكَ إِيَّايَ بِلُهَاثِ كَلِمَتِكَ، كَمَا يَفُوحُ بَخُورُ أَرْزٍ مُتَوَقِّدٌ عَلَى طَلْعَةِ لُبْنَانَ. سِلَاهْ. (١٠) هَذَّبْتُ بِالحَانِكَ عَلَى عُودٍ سُبَاعِيٍّ وَأَحَلْتُ كُلَّ صُرَاخِ البَشَرِ شَدْوًا مُنْتَعِشًا وَهُتَافًا يُسَبِّحُ بِاسْمِكَ. أَمَّا أَنْتَ فَقَدْ صَقَلْتَ رِيشَتِي وَرَصَفْتَ عَلَى مَدَارِجِي الخُمَاسِيَّةِ الأَسْطُرِ، الكَوَاكِبَ المُذَيَّلَةَ بِالشُّهُبِ، تَرْنِيمًا مُتَلَأْلِئًا وَسِهَامًا تُصِيبُ بِالطَّرَبِ أَلْبَابَ أَتْرَابِي. (١١) تَبَارَكَ الرَّبُّ الَّذِي يَفْقَهُ مَا تُنْشِدُ لَهُ طَيْرُ السَّمَاءِ. تَبَارَكَ الرَّبُّ الَّذِي يُدْرِكُ مَا تَنْوِي قَوْلَهُ القِيثَارَةُ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَنْبِضَ أَوْتَارُهَا. تَبَارَكَ الخَالِقُ الَّذِي جَعَلَ الأَرْضَ تَضُجُّ وَتَمِيلُ عَلَى نَغَمِ مُوسِيقَى السَّمَاءِ.

(*) باحث وأستاذ جامعيّ. مؤلّف موسيقى.

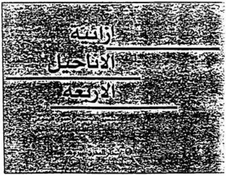
من منشورات دار المشرق













المنجد في اللغة العربيّة المعاصرة

دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٠، ١٦٤٤ صفحة، مصوّر



لقد دأب الرهبان اليسوعيّون في الشرق الأدنى منذ قرن ونيّف على تصنيف المعاجم العربيّة، فاشتهر منهم في البدايات الأب فيليب كُوش (Cuche) ثمّ الأب جان باتيست بيلُو (Belot) من المستشرقين، وبرز من الشرقيّين الآباء رفائيل نخله وجبرائيل حوّا وبخاصّة لويس المعلوف الذي نشر معجمه المنجد في العام ١٩٠٨. وقد غدا اسم القاموس الأخير هذا شبه عَلَم ومرجعًا طبّقت شهرته الآفاق من المحيط إلى الخليج، فإلى أقاصي الهند وأندونيسيا، وأواسط البلدان الأفريقيّة، وهو اليوم يرفل بطبعته الثامنة والثلاثين، ويُجدَّد سنةً بعد سنة فيضاف إليه مداخل كثيرة، لا سيّما في قسمه التاريخيّ.

وها إنّ دار المشرق تتابع مسيرتها في هذا المضمار، وقد أصدرت اليوم، وبعد إعداد استغرق عمل أربعة وثلاثين عامًا، تقدّم فريق من المختصّين بإشراف اللغويّ المخضرم الأب صبحي حموي، المنجد في اللغة العربيّة المعاصرة وهو يضمّ جميع المفردات والعبارات التي يحتاج إليها مثقّف القرن الحادي والعشرين، في التعبير عن أفكاره ومشاعره وحاجاته، وفي مواكبة تطوّر الحياة الحاضرة علميًّا وتقنيًّا وفنّيًّا. من هذا المنطلق، لم يتردّد المنجد الجديد في إسقاط المفردات التي لم تعد متداولة، رغبةً منه في أن يفي المتداول حقّه، كما أنّه لم يقتصر على المعاني الحقيقيّة، بل ذكر جميع المعاني المجازيّة. وقد حاول دائمًا أن يعرّف الكلمات تعريفًا علميًّا. ولمّا كان من المعلوم أنّ المعاجم الخالية من الأمثال معاجم غامضة، فإنّه أضاف إلى كلّ تعريف مثلًا أو مثلَيْن أو ثلاثة، مأخوذة جميعها، لا من مؤلّفات الكتّاب، بل من ظروف الحياة اليوميّة.

إنّ مَن رافق المناهج الجديدة في اللغة العربيّة وآدابها يعرف كم نحن في أمسّ الحاجة إلى مثل هذا النوع من المعاجم التي توفّر السلامة والأصالة والحداثة: أصالة من دون أصوليّة وحداثة من دون اغتراب.

ملاحظة: نال هذا المنجد الجائزة الثالثة لأفضل كتاب إخراجًا وتنفيذًا في معرض الكتاب العربيّ الذي نظّمه النادي الثقافيّ العربيّ في بيروت للعام ٢٠٠٠

ح. ط. ح.

أفكار وآراء

في الحوار المسيحيّ الإسلاميّ والعيش المشترك

تأليف المطران جورج خضر

سلسلة «المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون»،

الرقم ١١، المكتبة البولسيّة، جونيه - لبنان، ٢٣٨ صفحة

هذه مجموعة مقالات نشرها المطران جورج خضر متفرّقةً في الصحف والمجلّات، وتناول فيها بعض نواحي الحوار المسيحيّ الإسلاميّ والعيش المشترك بين المسلمين والمسيحيّين في لبنان وفي غيره من البلدان.

في المقالة الأولى، يلفت النظر إلى أنّ الذي يتكلّم في الشرق عن التاريخ يذكر حتمًا الإسلام كمدى للأرثوذكسيّة الشاملة. فإن استثنينا بعض الأقلّيّات الأرثوذكسيّة في بولونيا وفنلندا، لا نعرف بلادًا أرثوذكسيّة لم تتّصل بالإسلام حقباتٍ من الزمن تراوحت بين القرنَيْن والأربعة عشر قرنًا. فالأرثوذكس إذًا هم الذين على الأخصّ قرأوا الإسلام، لا في النصوص فقط، بل بفضل مساكنة هي جزء من مصيرنا. ولذلك، فإنّهم الأكثر أهليّةً للتحاور مع المسلمين.

بعد هذه الملاحظة، ندخل في صلب موضوع الكتاب، ونطرح هذا السؤال: هناك حواران: حوار الحياة وحوار الفكر. فهل كلاهما ممكن؟ لا شكّ في أنّ المسيحيّين والمسلمين متّفقون على التسليم بأنّ حوار الحياة ممكن عن طريق التعاون الأخلاقيّ وعن طريق العيش المشترك. إنّ الكثير من مشاكل العيش المشترك يُحلّ إذا نظرنا إلى وحدة ثقافيّة قائمة، ولكنّنا نحتاج إلى إدراك تجلّياتها. تبقى المشكلة الطوائفيّة في لبنان صعوبةً كبرى في عيشنا الواحد، فما من شكّ أنّها تُضعف التجانس. عندنا التجانس اللغويّ، وليست عندنا مشكلة عنصريّة، ونكاد أن نكون واحدًا على صعيد العادات أو أكثر العادات. ولكنّ هناك تباينًا في المعتقد بين دين ودين... فالسؤال هو كيف يلتقي، لا الإسلام والمسيحيّة، بل المسلمون والمسيحيّون كما هم وكما هم قابلون التطوّر انطلاقًا من أنفسهم كما هي النفوس.

أمّا حوار الفكر على الصعيد الدينيّ، فإنّ الكاتب يجد فيه كثيرًا من العقبات، يصفها في مقالاته، علمًا أنّ ليس من ترتيب منطقيّ يربط بعضها ببعض. فنكتفي بذكرها واحدةً واحدة بشيء من التفصيل، كما وردت بقلم سيادته:

+ بالنسبة إلى الإسلام، «يتكلّم» الله عبر النبوّة التي تبلغ أوج وقتها في القرآن. أمّا في المسيحيّة، فإنّ الله يتكلّم بيسوع المسيح، وكلامه حياة إنسانيّة بلغت كمالها، لا في النصّ، بل في شخص تحمّل في ذاته كلّ ضعف الجسد. فيسوع المسيح هو، بالنسبة إلينا، الجهد الأخير الذي قام به الله، كما يفسّر طبيعته ويعبّر عنها بلغة بشريّة سهلة المنال على الناس.

+ ما لا يمكن المسلم تجاوزه هو أنّ محمّدًا خاتمة النبيّين، بمعنى أنّه صاحب رسالة

جديدة تقيّم الإنجيل وتعتبر نفسها مؤيّدة له، ولكنّها تأتي بأحكام جديدة فتنقّح المسيحيّة القائمة ولا تنقّح الإنجيل الذي أنزل على عيسى، بل تريد المسيحيّين أن يعودوا إليه، والقرآن عودة إليه وهو فحواه الحقّ، ذلك أنّ عيسى هو عبدالله ورسوله ومخلوق كما خُلق آدم، فتُنكر ألوهة عيسى وتاليًا تنكر التجسّد، كما تُنكر الصلب الذي هو محور المسيحيّة المعروفة.

+ يبقى أنّ السؤال الذي يطرح نفسه لزومًا هو: مَن هم هؤلاء النصارى الذين يذكرهم القرآن وينسب إليهم بعض العقائد. إذا صحّت نظريّتنا، يكون مسيحيّوا اليوم غير معنيّين بما يقوله القرآن عن النصارى، إلّا بما كان مشتركًا بينهما، وهذا ما يجب تبيانه عند كلّ آية. لعلّ المسلمين مدعوّون إلى أن يتحدّثوا في المسيحيّة كما تتحدّث هي عن نفسها، وقد أخذت تعي كتبها في منظار نقديّ تاريخيّ منذ ثلاثة قرونٍ غير خارجة عن تاريخ آبائها. ولعلّ المسلمين مدعوّون أيضًا إلى أن يبحثوا في القرآن من هذا المنظار، بعد أن تعلّموا منهج العلوم النقديّة وطبّقوها على الكتاب المقدّس. فإذا ما سوّغوا لأنفسهم البحث في العهدَيْن القديم والجديد، فلماذا لا يسوّغون لأنفسهم استعمال الأسلوب نفسه في الأبحاث القرآنيّة، بدون أن ينكروا الوحي القرآنيّ؟

+ إنّ المسلمين يريدون الاعتراف المتبادل بين الديانتَيْن. ما يبرّر هذا القول عند المسلمين قولهم إنّهم يعترفون بعيسى وتاليًا بالمسيحيّة. جوابنا الممكن أنّ عيسى كما يؤمنون به هو غير عيسى الذي نؤمن به نحن. هو نبيّ فقط عندهم، أمّا عندنا فإنّه الربّ والمخلّص. والنصرانيّة التي هم عليها ليست المسيحيّة التي ندين بها. أن نعترف نحن بالرسالة المحمّديّة هو أن نعتنق الإسلام. الحوار يبدأ من أنّ اعترافهم بنا ليس اعترافًا بأنفسنا وأنّ اعترافنا بهم هو ترك إيماننا. أن نقول بكلمة سواء بيننا هو قبل كلّ شيء أن نقول إنّنا نختلف. ولهذا يقول الكثيرون أنّ الحوار في شأن العقيدة غير ممكن، وأنّ ما يمكن هو السعي المشترك إلى قِيَم أخلاقيّة واجتماعيّة واحدة. الحوار على الصعيد الدينيّ ممكن بناء على القرآن وعلى محتوى العقيدة المسيحيّة التي ظهرت في المجامع المسكونيّة وعند آباء الكنيسة... الطريق المشترك وعر وطويل، لكنّه غير مستحيل عند الصابرين الطاهرين الذين يعيشون في العمق الإلهيّ ورجاحة العقل.

ونختم هذا التعريف بما ورد في مقدّمة الكتاب: «ليس المفروض أن يوافق القارئ على كلّ آراء المؤلّف، ولكن المفروض أن يُنعم النظر في ما يقرأه، وأن يقارع البصيرة بالبصيرة ويبادل صفاء النيّة بالصفاء. وهكذا يمارس الحوار الذي ندعو إليه بنشر هذه المقالات».

أ. صبحي حموي

Le soufisme au quotidien
Confréries d'Egypte au XX^e siècle
par Rachida Chih
Sindbad / Actes Sud, 2000, 359 pages

الحياة اليوميّة
في الجماعات الصوفيّة المصريّة إبّان القرن العشرين

يأتي هذا العمل الذي أنجزته باحثة في المعهد الفرنسيّ بالقاهرة (IFAO)، تتمّةً لعملَين صدرا منذ مدّة وجيزة عن المعهد نفسه: ج. دِلانو، الكتّاب الأخلاقيّون والساسات المسلمة في مصر إبّان القرن التاسع عشر (المعهد الفرنسيّ في القاهرة، ١٩٨٢)، وك. ماير - جَون، السيّد البدويّ، وليّ من كبار أولياء الإسلام في مصر (المعهد الفرنسيّ في القاهرة، ١٩٩٤).

G. Delanoue, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du XIX^e siècle* (IFAO, 1982) & Cat. Mayer-Jaouen, *Al sayyid al-Badawi, un grand saint de l'islam égyptien* (IFAO, 1994).

غير أنّ نشر هذه الأطروحة لجمهور كبير، وقد زُوّدت بلائحة مصادر ومراجع جاءت مختصرة، وأُغفل فيها فهرس أسماء العلم وأسماء الأماكن، قد يؤدّي إلى عدم إظهار كامل قيمة المعلومات الكثيرة الواردة فيها وما تطلّب ذلك من عمل وجهد: مراجعة محفوظات ومخطوطات، والاطّلاع على كتب مختصّة بالصوفيّين، ومقابلات عديدة أجرتها المؤلّفة إبّان مشاركتها في حياة إحدى الجماعات (confrérie).

يتناول البحث «الخلواتيّة»، وهي جماعة مزدهرة جدًّا في مصر العليا، بين جرجّه وإسْنا، منذ القرن الثامن عشر. ولكنّها لا تنتمي إلى مجلس الجماعات الصوفيّة الأعلى (Conseil Suprême des Confréries Soufies) الذي يشرف على تلك الجماعات. فضلًا عن ذلك، تبقى فروع الخلواتيّة المتمايزة تبعًا لمعلّميها المؤسّسين، مستقلّة بعضها عن بعض. وقد قدّمت الباحثة ثلاثة شيوخ على نحو خاصّ: الأوّل، أحمد الشرقاويّ (١٨١٤-١٨٩٩)، وأصله من فَرْشُوط، الذي امتدّ نفوذه ليشمل القبائل العربيّة. والثاني، عبد الجوّاد الدُّوميّ (١٨٧٩-١٩٤٣)، وأصله من طَهْطا، وقد درس في الأزهر منذ أن كان في الثالثة عشرة من عمره، ثمّ أسّس فرعَين للخلواتيّة، وفسّر صوفيّين كبارًا. والثالث، أحمد الطيّب الحسَنيّ (١٨٥٠-١٩٥٣)، الذي تكوّن هو أيضًا في الأزهر، وهو متحدّر من عائلة عربيّة كبيرة مستقرّة في غُرْنَة قبالة الأقصر. وقد توقّفت الباحثة، على نحو مميّز، عند حياة جماعة هذا الشيخ، وهي جماعة انتشرت في المنطقة كلّها، من قِنا حتّى إسنا، بفضل قداسة مؤسّسها.

يجسّد هؤلاء الشيوخ الثلاثة «مثال العالِم الصوفيّ، وهو العالِم العامل، الذي يضع علمه موضع ممارسة فيلتزم إصلاح مجتمعه عن طريق التعليم وتوجيه الناس» (ص ٩٩).

وفي الواقع، فإنّ مرشد الجماعة الحاليّ يقوم على طرفَي نقيض مع التزام الإخوان

المسلمين السياسيّ، ويبدو شديد التنبّه لنقد التصرّف التقليديّ نقدًا سلفيًّا إصلاحيًّا ويركّز نشاطاته أساسًا على التكوين الروحيّ على الرغم من أنّه يتمتّع بالبركة والكرامات التي تسبغها عليه التقوى الشعبيّة. أمّا الساحة التي يقيم فيها، فهي بمثابة مكان استقبال وسيع، وباحة ضيافة، وفسحة تُقدَّم فيها الخدمات على أنواعها، كما يُقام في جامعه (وهو بمثابة المدرسة أيضًا) «المجلس» (اجتماع الصلاة) ويُختم بالذِّكر. على أنّ مكان إقامته هذا يبقى قبل كلّ شيء مركز تعايش يجمعه وتلاميذه الذين يزوّدهم بمعرفة باطنيّة للشريعة، ويرشدهم في طريق القِيَم والفضائل الإسلاميّة تبعًا لمثال النبيّ. ويرتبط المعلّم بتلاميذه بواسطة عهد طاعة، ما يجعلهم يتلزمون ممارسة القوانين. وفي نهاية المسار، يمنحهم «الإجازة»، أي إنّه يعترف بأهليّتهم ليتّخذوا هم أيضًا تلاميذ، ولكي يفتحوا في مكان آخر مركزًا جديدًا (رَوْضة) بغية استقبال أعضاء في الجماعة.

إنّ صيت البركة الذي يتمتّع به شيخ الجماعة يكسبه نفوذًا في منطقته لا يستهان به. لذا، تراه يصبح حكمًا قادرًا على أن يضع حدًّا لسلسلة انتقامات قاتلة بين عائلات متخاصمة، أو يسوّي خلافات حول ممتلكات ريفيّة، عندما يرأس لجانًا تُؤلَّف لهذا الغرض. وبالتالي، فإنّ سلطته أوسع من سلطة موظّف حكوميّ تحدّ من صلاحيّاته الأوضاع المحلّيّة الخاصّة.

وثمّة ملاحظة أخيرة مهمّة: إذا كانت النساء في أرياف صعيد مصر لا يُشاركن، إلّا بتحفّظ، في خدمة نشاطات الجماعة، فهنّ، في القاهرة، يتمتّعن بمنزلة خاصّة في الفروع التي أسّسها أحمد الدُّوميّ. فهنّ يصغين إلى الدروس في جامع الجماعة، ويشاركن في المجلس، وبالتالي ينتسبن إلى الخلواتيّة.

عندما نقرأ هذا الكتاب نكتشف على نحو أفضل حياةً روحيّة في الإسلام، منفتحةً ومنتشرة جدًّا، وتربية، في بعض نواحيها، من بعض الممارسات المسيحيّة (كالإرشاد الروحيّ، والحجّ إلى قبور الأولياء المؤسّسين...)، علمًا أنّ هذه الحياة الروحيّة معرّضة لأن يحجبها التوجّه الشرعويّ الإصلاحيّ الرسميّ أو الاهتمام، السائد في الخارج، بالحركات الإسلاميّة المعاصرة.

الأب موريس بيار مارتان اليسوعيّ

عفيف عسيران مَن هو؟

شهادات في حياته

بيروت (؟)، طبعة أولى، نيسان ٢٠٠٠، ١٦٦ صفحة

وُلد عفيف عسيران في صيدا من عائلة شيعيّة سنة ١٩١٩، وبعد أن ابتعد مدّةً عن الإيمان، راح يبحث عن الحقيقة حتّى قرّر أن يعتنق المسيحيّة، فقبل المعموديّة في الكنيسة الكاثوليكيّة في ١٠/٢/١٩٤٥، ثمّ رسم كاهنًا في ٢٣/٤/١٩٦٢ منضمًّا إلى أبرشيّة بيروت المارونيّة. ولقد جمع في حياته بين الخدمة الكهنوتيّة والتعليم الثانويّ والعالي، والعمل الاجتماعيّ لا سيّما مع الفقراء.

والكتاب عبارة عن شهادات في حياته، سجّلها أناس مختلفون عايشوه وتأثّروا بشخصيّته الفذّة. فلا يسعنا إلّا أن نقتطف بعض أقوالهم لترسم صورته كما ظهرت للمجتمع اللبنانيّ المسيحيّ والمسلم. فممّا أدلوا به:

كان العديد من الأشخاص يأتون إليه حاملين مشاكلهم، من مسلمين ومسيحيّين. - لم يفرض على أحد اعتناق الدين المسيحيّ، لكنّ إيمانه بالله كان كبيرًا جدًّا. - كان يعيش حياة المسيح ويحاول الاقتداء به، فيتقبّل العذاب المرّ والفقر. - لقد فضّل أن يكون فقيرًا لكي يتمكّن من العيش مع الفقراء. - وجدتُ لديه محبّة غير عاديّة وتواضعًا قلّ نظيره. - كانت صَلاته وتأمّله أيضًا خارجَين عن المألوف. - عرفناه رجل سلام يكره العنف. - كان يقول: «إنّي أتبع السيّد المسيح وإنجيله ولا أتبع المسيحيّين الذين يُسمَّون باسمه»؛ «إنّ النقص في الوجود المسيحيّ في الشرق هو لعدم وجود أشخاص يشعّون الحياة الإلهيّة في عيشهم». - كان إذا قال فعل. - لقد تحلّت شخصيّة الأب عفيف، رغم صعوبتها وصلابتها، بصفتَين جعلتا منه شخصًا محبوبًا جذّابًا بهواه لأوّل نظرة مَن رآه أو تعرّف إليه، وهاتان الصفتان هما طهارة قلبه وبساطته. كان فِعلًا عفيفًا وبسيطًا كالطبيعة التي لم تغيّرها يد الإنسان فيه، رغم ثقافته الواسعة وغزارة علمه. - ما لفت نظري وأعجبت به أكثر ما يكون عند عفيف هو روح الصلاة وقيامه (في الكنيسة) ساعاتٍ وساعات.

فتمنّى أن تدفع هذه الكلمات القليلة المقتطفة من الشهادات في حياة الأب عفيف عسيران إلى الإقبال على مطالعة الكتاب بكامله.

أ. ص. حموي

الإنسان والكون والتطوّر بين العلم والدين

تأليف الأب هنري بولاد اليسوعيّ

دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٠، ٣٤٤ صفحة

كُتِب في الصفحة ٣١٣: «في عمق أعماق الإنسان رغبة دفينة في أن يكون إلهًا. هذا هو حلم الإنسان... وحاليًّا تحاول الإنسانيّة تحقيق الحلم القديم عن طريق العلم والتقدّم التكنولوجيّ. فهل ستنجح؟ وجوابي: نعم، على أساس واحد هو إيماني المسيحيّ. فالمسيحيّة هي الدين الوحيد الذي طرح فكرة الإله الإنسان حتّى ترتفع البشريّة إلى الألوهيّة».

يتناول هذا الكتاب بداية العالم والكون ونهايتهما، وبداية الإنسان والبشريّة ونهايتهما، ومرحلة ما قبل الحياة وحياة ما بعد الموت. إنطلاقًا ممّا يفيده العلم، بمعزل عن وجود الله، عن الكون والمادّة وظهور الحياة وتطوّر الكائنات، يتطرّق المؤلّف بعد ذلك إلى دور الله في خلق العالم والحياة والإنسان، شارحًا ما ورد في بداية سِفر التكوين، من خلال نظريّة التطوّر. ثمّ ينتقل إلى ضآلة الإنسان وعظمته، علمًا بأنّ الله أراد أن يتسلّط هذا الإنسان على جميع المخلوقات الجماديّة والنباتيّة والحيوانيّة. فيصبح عمله مشاركة لله في

الخلق، فيرتقي بالمادّة إلى مستوى الروح، من دون أن يستغني عن الروح. وبعد التحدّث عن ظهور الحضارة وتطوّر المجتمع البشريّ، يتوسّع في سعي البشريّة إلى الوحدة بالمحبّة في المسيح، في هذه الدنيا أوّلًا ثمّ في الآخرة.

أ. ص. ح.

تعلو ولا يُعلى عليها... حقوق الإنسان

تأليف الدكتور يوسف كمال الحاجّ

الناشرون: مؤسّسة رنيه معوّض - لبنان

مؤسّسة فريدريش ناومان - ألمانيا

برنامج بناء القدرات ودعم التشبيك «بنيان»

بيروت، ١٩٩٩، ٣٢٢ صفحة

يشدّك هذا الكتاب إليه لأكثر من سبب. فالذي صاغه هو ابن المفكّر الكبير المغفور له كمال يوسف الحاجّ، الذي استُشهد في سبيل الحقيقة وحرّيّة الفكر والإنسان إبّان الحرب القذرة التي عصفت بلبنان. ويتساءل القارئ: هل سيحمل الابن بجدارة اللواء الذي رفعه الوالد؟ فيبدو من المطالعة أنّ هذا الشبل كان بالحقيقة من ذاك الأسد.

كما يلفت الانتباه أنّ المؤلّف جمع في شخصيّته العلميّة ظاهرتين يخيّل أوّلَ وهلة لناظرهما أنّهما متضاربتان. فهو أستاذ مقرّرَي الفيزياء وحقوق الإنسان معًا. وهل لهما أن يجتمعا؟ كيف للفيزياء، وهي تعالج المادّة، أن تسير جنبًا إلى جنب مع حقوق الإنسان وهي تمتّ إلى الروح في الصميم؟ إلّا أنّ عالِم المادّة الحقّ لا يكون مادّيًّا، بل تساعده المادّة على معرفة حدوده، فتزيده تواضعًا وبالتالي رهافة حسّ تكشف له عظمة الإنسانيّة.

قلنا إنّ المؤلّف عرف كيف يحمل لواء حقوق الإنسان. وبالفعل فكتابه متقن من هذا القبيل ومن جوانبه كافّة، مادّةً وشروحًا ومراجع.

إنطلق الدكتور الحاجّ في «المدخل» (ص ١١-٢٣) من تبرير اضطراره، قبل الشروع بدرس شرعة حقوق الإنسان، إلى إعادة ترجمة النصّ ترجمة عربيّة تراعي الدقّة خلافًا لما حصل سابقًا، كما يبرّر لجوءه إلى مصطلح جديد لترجمة كلمة universelle في العنوان، فيقول: «الإعلان العميم لحقوق الإنسان» بدلًا من «الإعلان العالميّ» المتّفق عليه سابقًا، واختيار الدكتور الحاجّ وجيه يُختصر بقوله التالي: «إنّ هذا الإعلان، أبعد من كونه صكًّا قانونيًّا دوليًّا أو شرعة سياسيّة عالميّة، هو في عمقه خطاب أخلاقيّ فلسفيّ في عميميّة الكرامة الإنسانيّة وحقوق الإنسان، ومن هنا مسحته الخالدة» (ص ١٩. والتشديد على الألفاظ هو منّا).

وبعد المدخل وتوضيح المنهج، ثمّة «مقدّمة تاريخيّة» (ص ٢٣-٧٠) بيّن فيها الحاجّ جذور الإعلان ومراحل تكوينه لا سيّما في أعقاب الحرب العالميّة الثانية، والدور المميّز الذي اضطلع به ممثّل لبنان في الأمم المتّحدة آنذاك الدكتور شارل مالك، الذي استحقّ أن

يقول فيه وزير الخارجيّة الإسرائيليّ الأسبق أبا إيبان في مذكّراته: «إنّه المفكّر السياسيّ الأبرز بين المثقّفين العرب (...) وأشدّ خصومنا مهابةً في البرلمانات الدوليّة». وقد استطاع مالك بحججه المقنعة أن يحصل على نتيجة باهرة يوم تمّ التصويت على الصيغة النهائيّة، إذ صوّتت ٤٨ دولة إلى جانب الوثيقة، في حين امتنع عن التصويت سبع دول شيوعيّة والمملكة العربيّة السعوديّة. وجدير بالذكر أنّ الدول الإسلاميّة الباقية (أفغانستان، باكستان، مصر، سورية، العراق)، أيّدت البيان ولفت النظرَ الكلمةُ التاريخيّة التي ألقاها الوزير ظفرالله خان، مؤيّدًا تأييدًا كاملًا المادّة ١٨ من الإعلان التي تتناول الحرّيّة الدينيّة والتي كانت في المناقشات عرضةً لانتقاد الدول الستّ ذات الأكثريّة الإسلاميّة. فقد قال ظفرالله خان: «هذه القضيّة متّصلة بشرف الإسلام»، واستشهد بالآية القرآنيّة: «فمَن شاء فليؤمنْ، ومَن شاء فليكفرْ»، ليخلص إلى أنّ حرّيّة تغيير المعتقد متوافقة مع الدين الإسلاميّ (ص ٤٩).

وبعد المقدّمة التاريخيّة، درس المؤلّف نصّ الإعلان فقرةً فقرةً، فأبرز موادّه الثلاثين بنصّيها الإنكليزيّ والفرنسيّ وترجمة المؤلّف العربيّة، وعلّق شارحًا مسهبًا بما أسماه «افتكارات» تثبت مدى ثقافته الواسعة ومعلوماته الدقيقة.

وفي القسم الأخير من الكتاب، أنهى الدكتور الحاجّ دراسته بخاتمة وبلائحة مراجع ضافية وملحق تطبيقيّ جُعل لفائدة التلامذة والطلّاب. كما أورد نصّ الإعلان كاملًا وشفعه بفهرس مفصّل لمختلف الحقوق.

إنّنا، إزاء الجهود المميّزة التي بذلها الأستاذ الحاجّ، والنتائج البليغة التي توصّل إليها، نسديه كامل التقدير والشكر. ونستميحه عذرًا لإبداء رأينا في بعض ترجماته. فقد آلى على نفسه، كما أشرنا إلى ذلك، أن يتوخّى الدقّة في نقل النصّ إلى العربيّة، إلّا أنّ رغبته في التقيّد بالنصّ الأصليّ دفعته في بعض الأحيان، وهي غير كثيرة، إلى الترجمة الحرفيّة الثقيلة أو المتعثّرة.

وها نحن نشير إلى عدد منها، على سبيل المثال، ونقترح ترجمتنا في المقابل:

المادّة السادسة عشرة: نصّ د. الحاجّ	ترجمتنا
ينعقد الزواج فقط بالرضى الحرّ والكامل للعروسين العتيدين.	لا ينعقد الزواج إلّا برضى العروسين العتيدين الحرّ والكامل.

تعليق: لقد تبع المترجم النصّ الإنكليزيّ بحرفيّته وتركيبه، خادشًا الأسلوب العربيّ، في حين لم يتورّع واضع النصّ الفرنسيّ من التصرّف في التركيب بدون المسّ بالجوهر، كما فعلنا.

المادّة الثانية والعشرون: نصّ د. الحاجّ	ترجمتنا
لكلّ إنسان (...) الحقوق التي لا غنى عنها لكرامته وللتنمية الحرّة لشخصيّته.	لكلّ إنسان (...) الحقوق التي لا غنى عنها لكرامته ولتنمية شخصيّته تنمية حرّة.

الديباجة (ص ٢٦٣): نصّ د. الحاجّ	ترجمتنا
حيث إنّ الاعتراف بالكرامة الملازمة وبالحقوق المتساوية والموقّفة لجميع أعضاء الأسرة البشريّة هو أساس الحرّيّة (...) ..	حيث إنّ الاعتراف بالكرامة التي تلازم جميع أعضاء الأسرة البشريّة، وبحقوقهم المتساوية التي لا يمكن التصرّف فيها، هو أساس الحرّيّة (...)

تعليق: إذا عدنا إلى النصّ الأصليّ الإنكليزيّ (Wheras recognition of the inherent dignity and of the equal and inalielable rights of all members of the human family is the foundation of freedom) رأينا أنّ ترجمتنا راعت الدقّة كلّ المراعاة ولم تسقط أيّ كلمة، إلّا أنّها لزمت جانب السلامة وحافظت على روح الإنشاء العربيّ الذي يؤثر استعمال الأفعال على أسماء الأفعال.

وإذ نكرّر في الختام، إعجابنا بما حقّقه الدكتور يوسف كمال الحاجّ في كتابه هذا، نتمنّى له رواجًا يستحقّه ونجاحًا يساهم في إحقاق حقوق الإنسان، لا سيّما أنّ كرامة الناس هي على المحكّ في كثير من بلداننا المشرقيّة.

أ. ك. حشيمه

المسيحيّة العربيّة وتطوّراتها
من نشأتها إلى القرن الرابع الهجريّ/ العاشر الميلاديّ

تأليف د. سلوى الحاجّ صالح - العايب

الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٨، ٢٤٠ ص

إنّ هدف المؤلّفة أن تقدّم دراسة موضوعيّة حول نشأة المسيحيّة العربيّة وتطوّرها حتّى القرن العاشر الميلاديّ. وقد أرادت أن تتجاوز في بحثها «الأغلفة الإيديولوجيّة»، و«الدراسات الموسومة بالعموميّة»، التي طبعت أعمال باحثين ومؤرّخين كثيرين تناولوا موضوع المعتقدات الدينيّة التي شاعت عند العرب قبل الإسلام (ص ٥-٦). وانطلاقًا من هذا الهدف، كان تقسيم الدراسة إلى ثلاثة أقسام:

في القسم الأوّل، تمّ التطرّق إلى دخول المسيحيّة، بوجهَيْها النسطوريّ واليعقوبيّ، المناطق التي يقطنها العرب والقبائل العربيّة، وعلى وجه التحديد قبائل عرب الشام، وعرب العراق، وشبه الجزيرة العربيّة. فاعتبرت المؤلّفة أنّ المسيحيّة المنظّمة بدأت في الشام إبّان القرن الرابع، وأنّ غالبيّة القبائل التي استوطنت الشام قد اعتنقت المسيحيّة

اليعقوبية، ولكنّها تأثّرت «بالمذهب الملكانيّ عند ظهور الإسلام» (ص ٤٥). كما أشارت إلى بعض البدع التي انتشرت بين العرب.

أمّا في العراق، فالمسيحيّة الأرثوذكسيّة انتشرت في قبائله العربيّة، وما لبث أن أصبحت مسيحيّة نسطوريّة في المدن والقرى، ومسيحيّة يعقوبيّة بين القبائل البدويّة. وكانت المسيحيّة بوجهَيْها النسطوريّ واليعقوبيّ حسنة التنظيم.

وفي شأن المسيحيّة في شبه الجزيرة العربيّة، اعتبرت الباحثة أنّ المسيحيّة لم تدخلها قبل القرن الرابع، على خلاف ادّعاءات بعضهم، ولم يكن المسيحيّون، ولا حتّى اليهود، بالعدد والأهمّيّة اللذين يخوّلانهم بسط سيطرتهم على شبه الجزيرة.

أمّا في ما يختصّ بشعائر العرب النصارى وطقوسهم قبل الإسلام، فالمؤلّفة تعترف بندرة المعلومات حولها، واضطرارها إلى الاكتفاء ببعض خصائص الحياة الدينيّة المسيحيّة (ص ٨٩). فتوقّفت عند صلاة المسيحيّين باتّجاه الشرق، وممارستهم طقوسهم في الكنائس، وأنواع الأصوام التي عرفوها، ومَنْزِلة الأديرة وحركة تشييدها.

وفي القسم الثاني، تكلّمت المؤلّفة على الموقف القرآنيّ من الديانة المسيحيّة. فأشارت، أوّلاً، إلى المسيح في القرآن، وتحريف الإنجيل، ونفي عقيدة الثالوث، ودحض عقيدة التجسّد وصلب المسيح وقيامته، وردّ القرآن على طقوس النصارى. ثمّ تكلّمت على «أحكام النصارى في القرآن»، فأكّدت أنّه «إذا كان حكم المشركين قتالهم حتّى يُسلموا، فإنّ حكم المسيحيّين اختلف عنهم، فقد عوملوا في بعض المجالات باعتبارهم كتابيّين وفي مجالات أخرى عوملوا كمشركين» (ص ١٢٤).

ومن ثمّ أتى الكلام على أوضاع المسيحيّة العربيّة في الفترة النبويّة، فأشارت إلى أنّ اتّصال نبيّ الإسلام بالمسيحيّين العرب جاء متأخّرًا نسبيًّا (سنة ٦ هـ)، بسبب «انشغاله... بقريش ثمّ باليهود الذين كانوا يشكّلون أخطر قوّة على الديانة الجديدة». إضافة إلى ذلك، تجزم المؤلّفة أنّ «الإسلام لم يستدرج أغلبيّة المسيحيّين العرب... وأنّ الجماعات المسيحيّة العربيّة بمختلف مذاهبها لم تلتحق تلقائيًّا بالإسلام» (ص ١٣٨). أمّا موقف النبيّ من المسيحيّين، فاتّخذ حينًا شكل الحملات العسكريّة، وحينًا شكل المراسلة والمجادلة وحينًا أُخضعوا لأحكام أهل الذمّة.

وعن زمن الخلفاء الراشدين، تشدّد المؤلّفة على ردّة بعضهم في أعقاب موت النبيّ. فكانت المواجهة في دُومة الجندل بسبب ردّة بني كلب، وانتصار المسلمين على المتمرّدين المسيحيّين، وطرد مسيحيّي نجران، وزوال المسيحيّة من عُمان في عهد الخليفة عثمان بن عفّان. ويمثّل «قضاء عليّ بن أبي طالب على تمرّد مسيحيّي بني ناجية المقيمين بمنطقة ساحل فارس وإرجاعهم إلى حظيرة الإسلام المرحلة الختاميّة في تاريخ المسيحيّة العربيّة في عهد الخلافة الراشدة» (ص ١٦٢).

أما القسم الثالث والأخير، فيتطرّق إلى «أحوال المسيحيّة العربيّة في دار الإسلام المشرقيّة في العصرين الأمويّ والعبّاسيّ الأوّل». وفي هذا السياق، تمّ التأكيد على أنّ

المسيحيين باتوا قلّة دينيّة في وسط إسلاميّ، وأنّ السياسة الإسلاميّة الدينيّة كانت متسامحة، باستثناء زمن حكم عمر بن عبد العزيز والمهدي. غير أنّ «التعامل الضريبيّ مع المسيحيّين» كان متقلّبًا. إضافة إلى ذلك، جاءت مواقف المذاهب الفقهيّة السنّيّة من المسيحيّين العرب مختلفة، فمنها، مثلًا، مَن عدّتهم من أهل الكتاب ومنها مَن حقّرتهم (ص ٢٠٩). ولم يفت المؤلّفة أن تقدّم لمحة مقتضبة عن دور المسيحيّين العرب في الحياة الاقتصاديّة والأدبيّة والإداريّة (ص ٢٠٩-٢١٥).

وفي الفصل الأخير، تكلّمت الباحثة على زوال المسيحيّة العربيّة في القرن العاشر ميلاديّ. فأشارت إلى «تآكل طائفة نصارى نجران بمنطقة الكوفة» بسبب الوفيّات ودخول الإسلام وتوقّف التبشير، وإلى اضمحلال نصارى تنّوخ وتغلب وبني سليح بسبب سياسة الخليفة المهديّ، وخراب الحيرة والأنبار بسبب العزلة ونهب الأعراب، ونصيبيّن التي اكتسحها الحسن بن عبدالله بن حمدان (ص ٢١٦-٢٢٤).

لا شكّ أنّ قائمة المصادر والمراجع في آخر الكتاب، التي تضمّ أسماء مؤلّفين كبار ومؤرّخين معروفين وبحّاثة ذوي صيت عالميّ، تشير جليًّا إلى حرص الباحثة على الموضوعيّة. على أنّنا «لسنا أمام قضيّة بسيطة»، بسبب الصعوبات الناجمة من «مادّة الدراسة نفسها» (ص ٧). فالمعلومات قليلة ومبعثرة في كتب ومجلّدات سريانيّة وعربيّة، مسيحيّة وإسلاميّة. فضلًا عن أنّ معلومات المصادر على أنواعها تنطوي غالبًا على تشويه واقتضاب وغايات لا تتّفق والموضوعيّة. لذا، تبقى مسألة دخول المسيحيّة قبائل العرب وأماكن انتشارهم، وتطوّرها واضمحلالها، في حاجة إلى جهود كبيرة، تقوم على حفريّات وأبحاث ميدانيّة جديدة، من شأنها أن تنير زوايا غامضة كثيرة، وتخرج مسائل جمّة من حقول الافتراضات والاحتمالات والاستنتاجات النسبيّة، إلى حقل اليقين.

الأب صلاح أبو جوده اليسوعيّ

العلماء عند المسلمين. مكانتهم... ودورهم في المجتمع

دار المناهل، بيروت، ١٩٩٢، ٢٤٨ صفحة

دراسات في تاريخ التربية عند المسلمين

دار بيروت المحروسة، بيروت، ١٩٩٢، ٣٣٦ صفحة

المدرسة الإسلاميّة في العصور الوُسْطى

المكتبة العصريّة، صيدا وبيروت، ١٩٩٥، ٢٠٨ ص

تأليف الدكتور محمّد منير سعد الدين

هذه الكتب الثلاثة ليست جديدة بمعنى الكلمة الزمنيّ، فأقدمها يعود إلى ثماني سنوات، وأحدثها عهدًا إلى خمس. إلّا أنّها ما زالت جديدة بما قدّمته وتقدّم من مادّة لم يأتِ عليها الزمن، لا بل زادها رونقًا لأنّها باتت ثوابت أساسيّة وحقائق قلّما أضيف إليها جديدًا منذ

نشرها. وتبرز أهمّيّة هذه الثلاثيّة أيضًا من حيث يكمّل أحد عناصرها العنصرين الآخرين، ولأنّ البرامج التربويّة في لبنان هي اليوم في ورشة تجديد وتحديث لا بأس في أن تأخذ بعين الاعتبار ما سطّره تاريخ التربية في البلدان العربيّة والإسلاميّة ماضيًا وحاضرًا، لا سيّما أنّ مؤلّف الثلاثيّة هو من المختصّين المرموقين بالتربية الإسلاميّة علمًا وعملًا.

في الكتاب الأوّل يتطرّق الدكتور سعد الدين بادئ بدء إلى مكانة العلم والعالم في نظر الإسلام والدور الذي يجب أن يضطلع به في بناء المجتمع وإصلاحه. ثمّ يدرس علاقة العلماء بعامّة الناس الذين كانوا يستمعون إلى كلامهم باحترام كلّيّ ويلجأون إليهم في الشدائد ويتّخذونهم مثالًا وقدوة حسنة. وينتقل المؤلّف إلى علاقة العلماء بزملائهم وهي تقوم على المودّة والتعاون والتشاور وتقبّل النصح، مع ما قد يطرأ عليها من اختلاف في الآراء والمناظرة وحتّى الخصومة والحسد و... السرقات العلميّة، فالعلماء بشر بما في ذلك من عظمة وضعف. ثمّ يصف الكتاب علاقة العلماء بأصحاب السلطة وما يرافقها من إيجابيّات وسلبيّات، كما يصف حياة العلماء اليوميّة وما يتجلّى فيها من مستوى معيشيّ وخلقيّ قد يحسن أو يسوء. ويفرد المؤلّف في فصله الأخير صفحات يبيّن فيها مكانة المرأة العالمة.

الكتاب الثاني ينطلق من تعريف التربية الإسلاميّة وبيان أهمّيّتها وأهدافها ومصادرها، ثمّ يصف بالتفصيل المؤسّسات التعليميّة الإسلاميّة كالكتاتيب، والمدارس، ومجالس العلم والمناظرة، ودكاكين الورّاقين، والمراصد الفلكيّة وخزائن الكتب وبيوت الحكمة. ويتوسّع لاحقًا في مهنة التعليم وأخلاقيّاتها والإعداد التربويّ والمهنيّ. ثمّ يبيّن أساليب الحصول على مناصب التعليم والعزل والاعتزال، فيتابع باستعراض طرائق التدريس من محاضرة وسماع وإملاء ومناظرة وحوار ومراسلة، لينتهي بفصل عن النقابات والمحتسب ورقابة الدولة على التعليم.

أمّا المؤلّف الثالث فيتناول المدرسة الإسلاميّة في العصر الوسيط بدءًا بشرح مفهومها وأسباب نشوئها، وانطلاقًا إلى بيان دورها وما تؤدّيه من خدمات لا على الصعيد التعليميّ وحسب، بل من الناحية الاجتماعيّة والاقتصاديّة، مرورًا بوصف آليّة إدارتها، وتنظيم الدروس فيها، وتقاليدها وعاداتها، وطلّابها ونشاطاتهم وسكنهم ومكتباتهم وآداب سلوكهم. وفي الختام رَسْم صورة المعلّم المسلم وأخلاقيّاته المهنيّة وإعداده التربويّ والإجازات والشهادات التي يحصل عليها.

إنّ استعراض موادّ كتب الدكتور سعد الدين الثلاثة هذه، ليُظهر غنى التجربة التربويّة التي توفّرها، وهذه الثلاثيّة هي بالحقيقة موسوعة مكتملة، جمعت سعة الاطّلاع وسهولة العرض ووضوح المعلومات. وقد أيّد المؤلّف العلّامة دراساته بعشرات المصادر والمراجع توفّر للباحثين السبل إلى مزيد من التبحّر في موضوع التربية الإسلاميّة، وما أرحب آفاقه.

ولا بدّ من التنويه، في الختام، بأنّ المؤلّف زاد على علمه الثرّ صفات الموضوعيّة

والتواضع، والاتّزان في الأحكام، والانفتاح على مختلف التيّارات، واحترام أصحابها. لقد أظهر الدكتور محمّد منير سعد الدين من خلال إنجازه العلميّ هذا أنّ العالِم والمعلّم الصالح هو مَن يَعمل بما عَلِمَ.

أ. كميل حشيمه اليسوعيّ

آل إدّه في التاريخ
من الأمس الغابر إلى اليوم الحاضر
تأليف الأب إميل إدّه، المرسل اللبنانيّ
مطابع الكريم الحديثة، جونيه، ٢٠٠٠، ٤٣٢ صفحة

تاريخ الأمم يصنعه كلّ فرد من أفرادها عبر العصور، إذ يأتي كلّ واحد بلبنته يضيفها إلى البناء، إلّا أنّ الظروف تتيح لبعضهم، إذا ما تجاوبوا معها وعرفوا كيف يوظّفونها ويستثمرونها، أن يضطلعوا بدور أشدّ فعّاليّة وأوسع نطاقًا وأبلغ نفوذًا. وغالبًا ما تبرز في الميدان سلالات وأسرٌ تقدّم نفرًا من أعضائها يتميّزون على مختلف الصعد. من هؤلاء كانت أسرة إدّه في لبنان. فهي وإن لم تُعرَف بكثرة المنتمين إليها، إلّا أنّها تركت بصماتها في تاريخ لبنان وما زالت لها فيه تأثير.

لقد أجاد المؤلّف، وهو صاحب الخبرة والمؤلّفات التي تعالج تاريخ منطقته وبلاده، أن يرسي كتابه على أسس متينة إن في التقسيم أو في المنهج.

فمن حيث التبويب بيّن الأب إدّه في فصله الأوّل أسس أسرته وتحدّرها من آل حبيش الذين يمتون أصلًا إلى قبيلة هوازن اليمنيّة التي اعتنقت المسيحيّة في أوائل القرن الثاني الميلاديّ. وروى كيف استقرّ جدّ العائلة، الحاجّ يونان، في مطلع القرن السادس عشر، بقرية إدّه قرب مدينة جبيل، ونُسب هو وذرّيّته إلى تلك البلدة.

وخصّ المؤلّف قرية إدّه هذه بفصل كتابه الثاني (ص ٣٣-٦٥) مبيّنًا وفرة الآثار الفينيقيّة والرومانيّة فيها وتأصّل المسيحيّة التي بنت الكنائس الكثيرة على أنقاض المعابد الوثنيّة.

وتطرّق في الفصل الثالث (ص ٦١-١١٢) إلى بعض مشاهير آل إدّه، وما أكثرهم، من القرن السابع عشر حتّى أواسط القرن العشرين. من بينهم الشيخ يوسف والشيخ منصور والآغا بطرس الذين كانوا كتّابًا للأمراء الشهابيّين في القرن ١٧، والمعلّم إلياس إدّه الشاعر الذي كتب في القرن ١٨ للأمير منصور الشهابيّ ومن بعده للأمير يوسف ابن الأمير ملحم ثمّ كتب للجزّار والي عكّا، وبعد أن هرب منه، لبشير الشهابيّ الكبير. ومن أعلام الأسرة آنذاك إلياس نعمه إدّه، الملقّب «الأعمى» (١٨٣٩-١٨٩٨) الذي فقد بصره في الخامسة من عمره ولكنّه تعلّم وبرع في الشؤون القانونيّة والخطابة.

أمّا الفصل الرابع، فقد خصّ بحصّة الأسد، واسترسل فيه المؤلّف دارسًا سيرة مَن دعاهم «الفرسان العباقرة الثلاثة»، وهم الدرُوغمان إبراهيم وابنه إميل وحفيده بيار. أمّا

الأوّل فكانت وظيفته لا تقتصر على الترجمة لدى القناصل كما يبدو لأوّل وهلة من الكلمة الفرنسيّة (drogman)، بل كانت الوساطة بين أبناء ملّته والسلطة التركيّة والدولة التي كانت تحمي هذه الملّة أو الطائفة. وقد كان إبراهيم واسع النفوذ في البلاد وخدم بني قومه بإخلاص. أمّا ابنه إميل فقد أصبح رئيسًا للجمهوريّة اللبنانيّة بعد أن نبغ في المحاماة على أوسع نطاق، وهو والد السياسيّ الكبير العميد ريمون إدّه الذي لم يذكره المؤلّف لكونه ما زال على قيد الحياة لمّا نشر كتابه، بل أتى على ذكر أخيه الأصغر، النائب والوزير اللامع بيار (توفّي العام ١٩٩٧). وقد أجاد الأب إدّه برسم صورة هؤلاء الثلاثة، الجدّ وابنه وحفيده، وبيّن ما تميّزوا به من جرأة ونزاهة وبعد نظر.

وقد أفرد المؤلّف الفصل الخامس من كتابه لكهنة آل إدّه، وحسنًا فعل لأنّ هذه الأسرة لم تكتفِ بخدمة الأوطان في المجالات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة، بل كان لها دور بارز في الحقل الدينيّ. ومن أعضائها الذين انتموا إلى السلك الكهنوتيّ، اثنان دخلا الرهبانيّة اليسوعيّة هما الأب جبرائيل (١٨٤٨-١٩١٤) الذي تبوّأ أرفع المناصب في جمعيّته، منها رئاسة جامعة القدّيس يوسف ببيروت، والأب خليل (١٨٧٠-١٩٤٢)، أخو الرئيس إميل الأكبر، الذي عُرف، كالأب جبرائيل، بعلمه الواسع وما ألّفه من كتب، وخصوصًا بحبّه الكبير للفقراء.

ومن طريف ما ورد في الكتاب أنّ المؤلّف أفرد فيه الفصل الأخير لأسرة الملّاط، لأنّها متفرّعة من أسرة إدّه، وعُرفت بعدد كبير من المشاهير الذين خدموا البلاد والثقافة أجلّ خدمة، كالشاعرين تامر وشبلي الملّاط.

وإلى جانب مادّة الكتاب الغنيّة وحسن تبويبها، أجاد المؤلّف بلجوئه إلى العديد من الوثائق والمراجع العربيّة والأجنبيّة، مدقّقًا فيها، محلّلًا بوضوح، رابطًا الأحداث بعضها ببعض بروح علميّة سليمة وموضوعيّة لافتة. فله التقدير لما أتى به.

أ. ك. حشيمه

رعيّة عاريّا. تاريخ واختبار
١٨٩٧-١٩٩٧

تأليف الخوري جان الرامي

عاريّا، ٢٠٠٠، ٦٠٨ صفحات

شُغِف أهل لبنان بتاريخ أُسَرِهم وقراهم، فأكبّوا على درس أصولها وجذورها، وواقعها وحاضر أحوالها، وصنّفوا في ذلك عددًا كبيرًا من الدراسات المتخصّصة باتت مصادر ومراجع لا بدّ منها لمَن يبغي تأليف تاريخ شامل كامل للبنان. من تلك الكتب، القديمة نسبيًّا، نذكر على سبيل المثال لا الحصر، وفي ما يختصّ بالبلدات فقط: تقويم بكفيّا الكبرى وتاريخ أسرها للشيخ إدمون بليبل (١٩٣٥)، تاريخ بسكنتا وأسرها بقلم الخورأسقف بطرس حبيقه (١٩٤٦)، تاريخ بعبدات وأسرها للخوري نعمة الله الملكي

البعبداتي (١٩٤٧)، تاريخ بشعلي وصليما للخوري إسطفان مريحة البشعلاني (١٩٤٧).
وممّا صدر في السنوات الخمس عشرة الأخيرة: تاريخ الكفور - كسروان وأسرها من تأليف الخوري يوسف أبي صعب (١٩٨٥)، أنطلياس وأماكنها لإيلي رزق الله يمّين (١٩٩٣)، حمّانا اليوم وفي التاريخ، بقلم ألبر أمين بشاره (١٩٩٧)، وتاريخ الكحّالة للأب شربل أبي خليل الأنطونيّ (١٩٩٧). والجدير بالملاحظة أنّ رجال الدين هم الأكثريّة بين الذين ولجوا هذا الباب.

وإذا برجل دين آخر يلحق بركب أسلافه ويتحفنا بكتاب مميّز عن بلدة عاريّا، وعلى وجه التحديد عن رعيّتها، علمًا أنّ ثمّة مَن تطرّق قبله إلى تاريخ تلك الحاضرة، كمِثل ألفرد عيراني في كتابه تاريخ عاريّا (١٩٨٣)، وألفراد غرزوزي في مصنّفه عاريّا قرية لبنانيّة (١٩٩٧).

يتميّز مؤلّف الخوري جان الرامي من عدّة وجوه. فحجمه وإخراجه الأنيق جدًّا يسترعيان النظر بادئ بدء. وإذا ما غاص القارئ في طيّات صفحاته أُعجب بوفرة معلوماته، وتنوّع مصادرها الشفهيّة والمكتوبة والمطبوعة، وحسن تنسيقها وتبويبها. ولئن لم يبتغِ حضرة المصنّف أن يكون كتابه تاريخًا من النوع «العلميّ» الذي «يعيد فرز الأحداث وتركيبها ووصفها وتحليلها لإعطائها معنًى ومفهومًا» (ص ١١)، إلّا أنّه هدف إلى «جمع أخبار الماضي وأحداثه، خوفًا عليها من الضياع، وحرصًا على الاستنارة، حاضرًا، وعلى إعطاء المستقبل وسائل الاستشراق والفهم» (الصفحة نفسها). وممّا لا شكّ فيه أنّ الباحثين، من مؤرّخين، وعلماء اجتماع، وعلماء طقوس، سوف يستفيدون أيّما استفادة ممّا جمعه الخوري الرامي من معلومات غزيرة بجلد وانتظام يستدعيان الإعجاب. ولا بأس هنا من ذكر أهمّ ما احتواه الكتاب.

مقدّمة حول الموارنة وتاريخهم في لبنان (ص ١٨-٣٨)؛ وصف رعيّة عاريّا وأُسرها ماضيًا وحاضرًا (ص ٣٩-١٠٠)؛ وصف موقع عاريّا بجغرافيّته وانتمائه الاداريّ والكنسيّ وأوضاعه السياحيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة (١٠١-١٢٤)؛ علاقة البلدة برعاتها الأساقفة (١٢٥-١٤٤)؛ كهنة الرعيّة (١٤٥-١٧٢)؛ مكان العبادة وما فيها من أثاث ومخطوطات (١٧٣-١٩٤)؛ السجلّات والوثائق (١٩٥-٢٠٢)؛ ملحقات الكنيسة لا سيّما المدارس (٢٠٢-٢٢٤)؛ الوَقف بأملاكه وواردات ووكلائه (٢٢٥-٢٤٨)؛ العمل الرعويّ والرسوليّ كالرياضات الروحيّة، والاحتفالات الطقسيّة والمحاضرات التوجيهيّة، مع نبذ عن المنتسبين إلى السلك الإكليريكيّ والرهبانيّ - بلغ مجموع الراهبات المنتميات إلى أُسَر عاريّا ١٨ راهبة -، وأخبار الحركات والأخويّات والجوقات وسواها من الأنشطة (٢٤٩-٣٤٦)؛ أخبار وأحداث متفرّقة من أفراح وأتراح وأمور غريبة - جمع المؤلّف في صفحتين بضعة عشر اسمًا طريفًا من أسماء الإناث في الرعيّة ممّا قلّ استعماله أو بَطُل كمثل: أدّوب وبنّورة وترّم وثليجة ودابلي ودوما ورنبه، وزيّون وسيسبان وشات الريح وهندوما...! (٣٤٧-٤٢٠). وفي قسم أخير جاءت ملاحق للخرائط والجداول والمشجّرات العائليّة والوثائق المخطوطة والرسوم الشمسيّة وهي كثيرة وبعضها نادر ذو قيمة تراثيّة وجماليّة.

لا شكّ في أنّ كتاب الأب جان الرامي جزيل الفائدة، فهو أشبه بموسوعة صغيرة يحقّ لواضعها ولمّن تروي أخبارهم أن يفخروا بها.

الأب كميل حشيمه

إكليريكيّة مار أنطونيوس البادوانيّ كرمسدّه

تاريخ ومحفوظات (١٨٣٧-١٩٩٩)

تأليف الأب شربل أبي خليل الأنطونيّ

مطبعة القارح، زغرتا، ٢٠٠٠، ٥٦٠ صفحة

دأب حضرة الأب شربل أبي خليل، منذ نحو عشر سنوات، على أنّ يطّلع علينا في كلّ عام بتأليف يغني به المكتبة التاريخيّة. وقد سبق أن أشرنا إلى بعض نتاجه معرّفينه على صفحات المشرق، قادرين همّة المؤلّف وعلمه الجمّ (اطلب المشرق ١٩٩٨، ص ٢٧٧-٢٧٨، في **تاريخ الكحالة**؛ و١٩٩٧، ص ٥٢٩-٥٣٠، في **البطريرك جبرائيل البلوزانيّ**؛ و١٩٩٦: ٥١٢-٥١٣، في **تاريخ دير القدّيسين سركيس وباخوس - إهدن وتاريخ دير القدّيسين سركيس وباخوس - زغرتا**).

والكتاب الجديد هذا شبيه في أهدافه بما أعدّه الأب أبي خليل سابقًا، إذ يرمي إلى إماطة اللثام عن معالم أساسيّة من تاريخ لبنان وكنيسته ومؤسّساته الرهبانيّة. فإكليريكيّة كرم سدّه، في شمال لبنان، هي الإكليريكيّة الوحيدة الباقية، إلى اليوم، من بين الإكليريكيّات الأبرشيّة التي أُسّست إبّان القرن التاسع عشر في الكنيسة المارونيّة. وهي، إلى ذلك، مزدهرة باستمرار، بناءً وبرامج ومستوى وعدد طلّاب.

قسّم المؤلّف دراسته ثلاثة أقسام، فتناول في الأوّل حقبات تاريخ المدرسة منذ تأسيسها (١٨٣٧) حتّى العام ١٩٩٩، متّبعًا في أسلوبه، لا التوليف، بل إثبات الوقائع الكثيرة التي يستقيها من أوثق المصادر المحفوظة بخاصّة في المدرسة وفي مطرانيّة طرابلس. فهو يبرز جداول بأسماء أساتذة المدرسة ومسؤوليها وطلّابها، مع سنوات انتسابهم إلى المعهد وتخرّجهم بالرسامة الكهنوتيّة، كما يذكر برامج التدريس والأنظمة اليوميّة والنشاطات الثقافيّة المواكبة. وقد لفت نظرنا أنّ من المراجع التي كانت في تداول الطلّاب قبل العام ١٩١٤، كتاب للتاريخ الإسلاميّ وواحد في أصول الفيسيولوجيا وواحد في... أصول لغة الإسبرنتو! - انفتاح وتنوّع...

القسم الثاني مخصّص بتلخيص مضامين الأوراق، العائدة إلى المدرسة، والصادرة عن رعاة أبرشيّة طرابلس المارونيّة ورؤساء الإكليريكيّة ومعاونيهم، بالإضافة إلى مضامين السجلّات القديمة والحديثة.

أمّا القسم الثالث فحوى الوثائق والمراجع المعتمدة في البحث، مع اثنين وأربعين وثيقة مصوّرة اختيرت بين مئاتٍ غيرها.

والجدير بالذكر أنّ النصوص مدعومة بصور فوتوغرافيّة ورسوم بيانيّة وحواشٍ ضافية بعضها توضيحيّ وبعضها مرجعيّ.

يُشكر حضرة المؤلّف لما لا ينِي يقدّمه إلى الباحثين ومؤلّفي التاريخ من وثائق وافرة، منتقاة، مبوّبة، تبرز دور لبنان الحضاريّ وكنيسته في أبهى حلّة وأجمل وجه.

أ. كميل حشيمه

قاديشا وألفانيّة الميلاد

تأليف روّاد طربيه

دار المراد، ٢٠٠٠، ٨٨ صفحة

ليس هذا الكتاب مطالعة في التاريخ أو علم اللاهوت أو التصوّف، بل هو قصيدة أو قل نشيدًا حِيك بخيوط التاريخ واللاهوت والتصوّف، وانطلق ملحمةً صغيرة تروي بطولات المسيحيّة في الوادي المقدّس بالذات، وادي «قاديشا» عند أقدام جبل «أرز الربّ» الدهريّ.

وهذه الملحمة هي إلى ذلك صرخة إيمان يطلقها المتأمّل في تاريخ تجسّد المسيح عندما ظهر منذ ألفَي سنة وما زال حاضرًا بروحه وفعله.

القصيدة مكثّفة ترسم بقليل الكلام كثيرَ الأحداث، وتغني بإيجازها البليغ ومفرداتها المنتقاة، عن شروح ومطوّلات. أسلوبها السهل الممتنع مرصوص العبارات يجعل النصّ أشبه بالحبّة المعقودة، إن حُذف منها جزء، مهما صغر، تداعى البنيان، فكلّ حجر فيها غَلَق، وكلّه حجرٌ كريم. إذا استعمل الشاعر مفردات عاديّةً جوهرت بسحر قلمه، فإذا بك تطالع ما سبق أن قاله بعض المسافرين نثرًا عاديًّا في أحبار قنّوبين قديمًا، فتراه يتحوّل بريشة طربيه شعرًا متألّقًا:

«تيجانُهم عُلَب، عِصيُّهم قصبٌ، صلبانهم خشبٌ، وقلوبهم من خالص الذهب»

(ص ٦٤)

وإلى الأسلوب المتألّق يضيف طربيه الخيال المحلّق، فيخاطب قاديشا المتواضعة رافعًا إيّاها إلى المعالي، ويقول:

«واديكِ قاديشا، يا فينقًا بجناحِهِ الأرزُ اغتدى ريشًا»

(ص ٣١)

جديد روّاد طربيه هذا رائع بأسلوبه وفكره، رائع بإخراجه كتابًا، متميّز ببديع خطّه الفارسيّ رَقَمَه الأديب إبراهيم يوسف يزبك.

كميل حشيمه

Lebendiges Kulturerbe
Turabdin
Wo die Sprache Jesu gesprochen wird
von Hans Hollerweger

تراث ثقافيّ حيّ: طور عابدين
حيث يتكلّمون لغة المسيح

Freunde des Tur Abdin, Linz (Oesterreich), 1999, 368 S.

مصنّف هذا الكتاب كاهن نمساويّ درّس علم الطقوس الدينيّة في كلّيّة اللاهوت الكاثوليكيّة بمدينة لِنْتس – النمسا. وقد شغف بالكنائس الشرقيّة لا سيّما الكنيسة السريانيّة وآلى على نفسه إبراز تراثها وأسّس جمعيّة أصدقاء طور عابدين لدعمها معنويًّا وماديًّا.

وكتاب الأب هُولَرْفيغر مجلّد كبير الحجم بديع الإخراج، طُبع على ورق صقيل، وازدان بعشرات الرسوم الشمسيّة الجميلة المعبّرة، يرافق كلًّا منها تعليق وافٍ على إيجاز. وساعد المصنّف كبيران من كبار المختصّين بالكنائس الشرقيّة، هما العلّامة سِباستيان بْرُوك S. Brock الذي كتب في أهمّيّة طور عابدين الثقافيّة، وأَنْدْرُو پالْمِر A. Palmer الذي رسم مراحل تطوّره في التاريخ.

أمّا طور عابدين فهي المنطقة الممتدّة في جنوب شرق تركيا الحاليّة بين نهر دجلة والحدود السوريّة وتعتبر عند السريان أرضًا مقدّسة لأنّها احتضنت منذ أوائل النصرانيّة عشرات الأديار والكنائس حتّى حُقّ لها أن تُدعى بالسريانيّة «طور عابدين»، أي «جبل العبّاد»، جبل النسّاك والزهّاد ومراكز الإشعاع الدينيّ والثقافيّ. وما زالت المنطقة حتّى اليوم، على الرغم ممّا أصابها من جرّاء الاضطهادات والهجرة المستمرّة، تزخر بنحو ثمانين كنيسة أو دير، بعضها ضربه الخراب، وبعضها ما زال قائمًا كأديار الزعفران، ومار أوْجين، ومار آحو، ومار جبرئيل (وعمره ١٦٠٠ سنة) يلتفّ حولها المؤمنون الصامدون، ينطقون بالسريانيّة لغة المسيح ويصلّون بها، يشهدون على تراث عريق يتجلّى في ما خلّفوه من مخطوطات وأبنية أثريّة رائعة الهندسة وتبدو على قسمات وجوههم الجميلة إمارات النبل والعنفوان على وداعة وتواضع.

لغة الكتاب الأصليّة الألمانيّة، وقد جُعِل إلى جانبها ترجمة إنكليزيّة وأخرى تركيّة. ويقول المؤلّف في مقدّمته، ونِعْم القول، إنّ كتابه لا يبتغي رسم صورة للماضي مهما كان عريقًا، بقدر ما يصبو إلى استشراق مستقبل طافح بالأمل.

أ. كميل حشيمه

Les lettres de Chmouni
par Hanna Khoury - Féghali
Traduction commentée par Nicolas et Joseph Dagher
L'Harmattan, Paris, 1999, 160 pages

رسائل شمُوني
تأليف حنّا الخوري الفغالي
نقلها إلى الفرنسيّة وعلّق عليها نقولا ويوسف داغر

إشتهر الأديب الصحفيّ حنّا الخوري الفغالي (١٨٩٩-١٩٤٧)، أكثر ما اشتهر، من خلال الروايات التي خلّفها باللغة اللبنانيّة المحكيّة، وكان ينشرها تباعًا في المجلّة الفكاهيّة الدبّور. ومن هذه القصص رسائل شمُوني (١٩٢٨)، وهي تروي حياة فتاة من بنات القرية نزلت من الجبل إلى المدينة لتعمل فيها خادمةً، فتصف لوالدتها كلّ ما تواجهه من الأحداث راسمةً لوحة حيّة لعادات المدينة والمدنيّة الحديثة في مقابل التراث القرويّ العريق.

وعلى الرغم من أنّ الكتاب مؤلَّف باللهجة المحلّيّة، لا بل لأنّه مكتوب بتلك اللهجة، فهو مفيد جدًّا لأنّه خلّف لنا نصًّا فريدًا حفظ اللغة المحكيّة في طور من أطوارها وموطن من مواطنها، كما أنّه ينبض عفويّةً وفكاهةً لا سيّما بسبب وفرة الأمثال الشعبيّة التي تتخلّله وهي كنز من الحكمة لا يقدَّر بثمن. ولهذه الأسباب باتت رسائل شموني من الكتب التي يُعنى بها علماء اللغة والاجتماع، على نحو ما عُنوا بمؤلّفات أديب لبنانيّ آخر هو شكري الخوري، ابن بلدة بكفيّا اللبنانيّة، الذي أضحت رواياته باللغة المحكيّة، لا سيّما تلك المعنونة التحفة العاميّة في قصّة فِنْيانُوس، مرجعًا لا غنى عنه لمَن يدرس عادات المجتمع اللبنانيّ في مطلع القرن العشرين.

رحسنًا فعل الباحثان الأديبان، الدكتور نقولا داغر وشقيقه الدكتور جوزف، إذ عملا، بتشجيع من المستشرق العلّامة جيرار تروبو، على ترجمة رسائل شموني إلى الفرنسيّة لخدمة الدارسين والباحثين الغربيّين. ونظرًا إلى ما لديهما من خبرة في التدريس بجامعات لبنان وباريس، فقد استطاعا أن ينقلا هذه التحفة العربيّة اللبنانيّة إلى لغة الفرنسيّين بأمانة لا تخلو من أناقة، معلّقين بحواش وشروح على ما قد يجد الأجانب صعوبة في إدراكه.

ولمزيد من الفائدة، ومن باب دالّتنا على المترجمين العالمين، نشير إلى بعض الهنات التي يُستَحسَن إصلاحها لاحقًا:

صفحة ١٢، سطر ٨: تُرجمت كلمة «دبّور» بكلمة «guêpe» الفرنسيّة. والأصحّ: «frelon»، لأنّ «الدبّور» هو المعروف بالفصحى بالزنبور الكبير. أمّا الـ «guêpe» فهي الزنبور الصغير الذي يسمّى بالعاميّة «الزرقطة» (اطلب: إدوار غالب: الموسوعة في علوم الطبيعة، الطبعة ٢، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٨، مجلّد ٢، عدد ٣/ ١٢٤ وعدد ١٣/ ١٢٧).

صفحة ٧٥، سطر ١٧: كَتب المعرّبان العبارة الفرنسيّة التالية: O non! والصحيح Oh!

non.

صفحة ١٠٧، سطر ١٢: كُتب de *mauvaise* augure؛ أمّا الصحيح فهو: de *mauvais* augure لأنّ كلمة augure مذكّرة.

ص ١٤٧ سطر ١٩: قيل إنّ محلّة «بجنّس» تعلو عن سطح البحر ٨٥٠ مترًا، والصحيح أنّها على نحو ١٠٠٠ متر.

تلك بعض الهفوات (الطباعيّة)، وهي ذرّة من الغبار على وجه صفيحة من التبر الخالص.

أ. ك. حشيمه

السعدان الصغير

(تعريب رواية Le Sagouin لفرنسوا مورياك)

بقلم الدكتورة أليس جبران حدّاد

دار خضر، بيروت، ١٩٩٨ (؟)، ١٨٠ صفحة

لكتاب الدكتورة أليس جبران حدّاد، فائدة مزدوجة. فقد جعلت صاحبته في متناول القارئ العربيّ روايةً لطيفة من وضع الأديب الفرنسيّ الكبير فرنسوا مورياك، ثمّ أرفقت عملها، وهي الأستاذة صاحبة الخبرة الطويلة في فنّ الترجمة، بمقدّمة مسهبة باللغة الفرنسيّة حول قواعد النقل من لغة إلى أخرى بعامّة، والمنهجيّة التي اتّبعتها بخاصّة. كما أنّها ألحقت الرواية المنقولة بمعجم صغير أوردت فيه أهمّ المفردات الفرنسيّة وما يقابلها بالعربيّة.

ونحن، إذ نثني على ما قامت به الأستاذة الناقلة، نلفت نظرها إلى عدد من الهفوات تعود إمّا إلى التسرّع، أو إلى عدم الانتباه، أو إلى التزام الحرفيّة في نقل بعض التعابير الفرنسيّة التي كان من المفروض أن تُنقَل بما يقابلها من التعابير المعروفة في العربيّة ويدعوها بعضهم «العرباويّات» (arabismes). أضف إلى ذلك أغلاطًا شائعة وددنا لو تحاشتها المترجمة لا سيّما أنّها ذكرت في جدول مراجعها غير كتاب حول تلك الأغلاط.

والى حضرة الناقلة بعض ما لاحظناه، نسوقه بغية الخدمة النصوح:

- فمن جهة النقل الحرفيّ، ورد (ص ٩٢): «مات ابني جورج كبطل». والصيغة الفرنسيّة واضحة وراء الجملة العربيّة: Mon fils G. est mort en héros. فالأفصح أن يُقال: مات جورج بطلًا، أو: مات ميتة الأبطال.
- ورد (ص ٩٣): «يمكنك أن تجعليه موضوع حزنك»، وهي ترجمة حرفيّة ثقيلة للعبارة الفرنسيّة: Tu peux en faire ton deuil التي تعني: عليك أن تصبري على فقدان هذا الأمر ولا تعودي تذكرينه، ونرى أنّ خير عبارة تقابل ذلك بالعربيّة هي: يمكنك أن ترحّمي عليه!

ومن الأغلاط في تعريب الكلمات، ما يلي: gueule (ص ١٣٧ و١٦٣) لا تعني «الشدق»، بل فم الحيوان، ومن الغريب أن يُقال في وصف كلبين (ص ١٣٧) إنّ لهما «شدقان يصطكّان»، إذ لكلّ منهما شدقان، فيكون المجموع لديهما أربعة أشداق! ولا نفهم كيف يصطكّ الشدقان إذ الشدق هو زاوية الفم.

ومن الأغلاط الشائعة الكثيرة: «فتحه من جديد» (ص ٦٥) والأفصح: فتحه ثانيةً، أو: مجدّدًا؛ «هي متأكّدة أنّه لن يتوجّه» (ص ٦٥)، بدلًا من: هي واثقة بأنّه. . : أو: هي أيقنت أنّه؛ «يفكّر بسعادة الناس» (ص ١٢١)، والصحيح: يفكّر في سعادة. . . ؛ «تعتقد بأنّه» (ص ٩٢)، والصحيح: تعتقد أنّه. . . ؛ «أثناء ذلك» (ص ١٣٨)، والصحيح: في أثناء ذلك؛ «سأل الصغيرة إذا ما كانت معه هنا» (ص ١٣٩)، والصواب: «سأل الصغيرة هل كانت معه»؛ «لسنا أحرارًا في أن نُعجب الغير» (ص ٢١٦)، والصيغة السليمة هي بعدم تعريف كلمة «غير»، فنقول: . . . أن نُعجب الآخرين، إلخ. . .

فتمنّى على حضرة الأستاذة وسواها من المدرّسين أن يتضافروا لمحاربة كلّ تساهل في الكتابة لتحافظ على نقاوة لغتنا وأصالتها وجمالها. ونكرّر لها في الختام تقديرنا جهودها الأكيدة.

أ. كميل حشيمه

مرايا الرواية

تأليف الدكتور عادل الفريجات

منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، ٢٠٠٠، ١٧٠ صفحة

تقرأ لعادل الفريجات فتقترن لديك المتعة بالفائدة، وقد عوّدنا أن نلمس في أبحاثه الجدّيّة والجودة، والفكر الثاقب والحكم الرشيد. تنوّعت اهتماماته الأدبيّة فراح يدبّج المقالات الثقافيّة الهادفة تصدر له متلاحقة في الدوريّات العربيّة ومنها الأسبوع الأدبيّ، كما نشر تحقيقات موسّعة علميّة باتت من المراجع الثوابت، كدراسته بعنوان بشر بن أبي خازم الأسديّ (بيروت، ١٩٩١) وبخاصّة أطروحته الشعراء الجاهليّون الأوائل (دار المشرق، بيروت، ١٩٩٤). وهو إلى ذلك منصرف إلى النقد الأدبيّ وعضو في جمعيّته ضمن إطار اتّحاد الكتّاب العرب. وقد طُبع له في هذا الباب إضاءات في النقد الأدبيّ (دمشق، الطبعة الثانية، ١٩٨٥)، وخمسة إشكالات نقديّة (دمشق، ١٩٨٩). وها هو اليوم يقدّم إلى القارئ العربيّ آخر إنتاجه من هذا القبيل، مرايا الرواية.

يجمع هذا الكتاب بين دفّتيه دراسات نقديّة تطبيقيّة صدرت سابقًا في المجلّات الفكريّة المختصّة، وقد تناول فيها الدكتور الفريجات أحد عشر روائيًا، منهم خمسةٌ سوريّون وثلاثةٌ عرب وثلاثة عالميّون حاز كلّ منهم جائزة نوبل للآداب. أمّا السوريّون فهم عبد الكريم ناصيف وحنّا مينه وحيدر حيدر وسليمان كامل ووهيب سراي الدين. وأمّا العرب فهم السعوديّ عبد الرحمٰن منيف والجزائريّة أحلام مستغانمي والمغربيّ محمّد شكري، في حين

كانت حصّة الروائيّين العالميّين من نصيب الكولومبيّ غابرييل غارسيا ماركيز، والأميركيّ جون شتاينبك، والبريطانيّ وليام غولدنغ. وقد دُرس كلّ من هؤلاء من خلال رواية أو روايتَين من إنتاجه.

تطالع ما يكتبه الفريجات بارتياح وانشراح. فأسلوبه سلس رشيق، إلى كونه دقيق العبارة، أنيقًا متينًا لا مكان فيه للركاكة التي تفشّت اليوم أيّما تفشٍّ عند الكثيرين ممّن يُدْعَون «أدباء». وتحليلاته واستنتاجاته ثاقبة، فيها الكثير من المبتكرات الذكيّة والقبسات المشرقة، وقد عَرَفَ، حين أطلق أحكامه، أن يتحاشى التأثّر بالأحداث المرويّة، ولم يخلط، كما درج عليه بعض نقّادنا، بين العمل الفنّيّ التخيّليّ والواقع الفعليّ الموضوعيّ من جهة أخرى.

وفيما نثني على محاسن كتاب الدكتور الفريجات هذا، نلفت الانتباه إلى أمرين لا بدّ من إصلاحهما في طبعة لاحقة. أوّلهما شكليّ محض، وهو سوء اختيار الحرف، لا سيّما في المقدّمة، فهو غير واضح وكثيرًا ما تلتبس النقاط فيه فيتعب القارئ في تبيّن الصواب. وثانيهما منهجيّ، قوامه إغفالُ المؤلّف ذكر الدوريّات التي صدرت فيها مقالاته. فعلى سبيل المثال نشير إلى أنّ مقاله حول حنّا مينه (ص ٣٨-٤٧) صدر في مجلّة المشرق ٦٥ (١٩٩١)، ص ٤٦٧-٤٧٧ بعنوان «قراءة في رواية الولاعةلحنّا مينه». ومن المتعارف عليه في الأبحاث العلميّة أن يَذْكُر مَن يُعيد نشر مقالات سبق أن أصدرها في دوريّات، أن يبيّن مكان ظهورها الأوّل، أمانةً وتقديرًا للناشر الأوّل من جهة، وخدمةً للمؤلّف نفسه من جهة ثانية، ليتسنّى للدارسين تتبّع تاريخ نتاجه على نحو أدقّ وأكمل. ولا شكّ في أنّ الأمر لم يتعمّده المؤلّف العالِم، بل كان منه سهوًا.

ونشير أيضًا إلى غلط شوّه اسم إحدى الأديبات المعروفات، فقد ورد في الصفحة ١٠٥ ذكر دراسة قامت بها «بشيرة مؤمن العوف»، والصحيح «الدكتورة مؤمنة بشير العوف»!

ويبقى أنّ كتاب مرايا الرواية هو، بغضّ النظر عن هفواته الشكليّة القليلة، مرجع رصين وثيق للدارس والمدرّس على السواء.

أ. كميل حشيمه

أفكاري

تأليف شفيق جبري – رجل الصناعتين

خمسة أجزاء، دار عكرمة ودار قُتَيْبَة، دمشق وبيروت، ١٩٩٨ و١٩٩٩ و٢٠٠٠، ١٦٨٠ صفحة

جمع الناشر بنات أفكار شفيق جبري في مجلّدات خمسة، فجاءت مشتّتةً غير متجانسة تدور على محاور متعدّدة مختلفة، لا رابط يربط بعضها ببعض إلّا فكر الرجل وأسلوبه، فاستحقّت تسمية «من كلّ وادٍ عصًا». وقد نُشر المجلّد الأوّل في دار عِكرِمة للطباعة والنشر والتوزيع، والمجلّدات الأربعة المتبقّية في دار قُتَيْبَة للطباعة والنشر والتوزيع.

هذه الأفكار هي ثمرة مقالات ومداخلات دبّجها الرجل على امتداد عمره، ونشرها في العديد من الجرائد والمجلّات العربيّة، بحيث نقع على غالبيّة هذه المقالات مذيّلةً باسم الجريدة أو المجلّة التي ظهرت فيها مع تاريخ الظهور، في حين لم نقع على تاريخ النشر في قلّة قليلة من أفكاره - المقالات.

تدور موضوعات المقالات على الوطنيّة والاجتماع، والوجدانيّات، والنقد الأدبيّ والصحافة، والأدب بنثره وشعره، والقصّة والرواية، والتاريخ، واللغة بألفاظها ومصطلحاتها وفقهها وغرائبها والمعجمات. ويعالج جبري هذه المحاور بفكر متحرّر، وحجّة مقنعة، ورأي سديد. فيدهشك حينًا ويقنعك أحيانًا كثيرة، لما أوتي من منطق راجح، وثقافة واسعة عميقة تستشهد بالعديد من المفكّرين والمثقّفين الغربيّين أمثال (فلوبير، ڤيكتور هوغو، غوستاف لوبون، أناتول فرانس، بلزاك، ڤولتير...)، إلى جانب العديد من أدباء العرب وشعرائها المبرّزين.

ويمتاز أسلوبه برشاقة ظاهرة، وسلاسة على سهولة. فهو واضح في تفكيره، واضحٌ في تعبيره، فلا تعمية أو تقعّر. تفهمه وتستسيغه من محاولة وحيدة، وذلك بواسطة ألفاظ معبّرة دالّة، وبيانٍ يفيد من التشابيه وبعض أساليب البديع. لا حاجة معه إلى المعجم العربيّ أو إلى استحضار أساليب السلف في الكتابة. جمله متماسكة من دون تطويل أو حشو، بعيدةً كلّ البعد عن الخطأ الشائع أو الركاكة في الكتابة، إلّا في ما ندر. ونلفت الانتباه إلى ضرورة الاعتناء بشكل أوضح بالفواصل والنقاط وسائر علامات الوقف التي أُهملت في بعض الأحيان، فجاءت الجمل متشابكة بتواصلة في فقرة واحدة.

ثمّة بعض الهفوات لجهة الدقّة في الكتابة، نرى من المفيد الإشارة إليها. فقد كان يجدر بالمؤلّف أن يضبط الشعر بالحركات لما في ذلك من نفع لقراءته وفهمه، سيّما وأنّ الكاتب شاعرٌ يدرك أهمّيّة الشكل الشعريّ في الموسيقى والإيقاع والمضمون؛ والأمثلة على ذلك وفيرة ومنتشرة في غالبيّة الأجزاء الخمسة. كما كان حريّ به أن يلحق أسماء الأعلام الأجنبيّة بالحرف اللاتينيّ منعًا للبس؛ فعلى سبيل المثال: «أناطول فرانس» (ج ١، ص ٢٥، س ٢) و«أناتول فرانس» (ج ١، ص ٣٤، س ١٨). و«لافوازيه» (ج ٢، ص ٢٠٧، س ٢٢)، و«لافوزيه» (ج.٢، ص ٢٠٨، س ٤). كما كان من الأنسب إيراد أسماء الأعمال الأدبيّة من كتب وجرائد ومجلّات بحرف مغاير عن حرف المتن، لتميزها ولسهولة العودة إليها عند الحاجة؛ مثال: كتاب «الأغاني» (ج ٣، ص ١٧٣، س ١)، وكتاب «طرق تدريس اللغة العربيّة» (ج ٣، ص ١٥٧، س ١)؛ وغيرها متعدّد. كما ولفت انتباهنا في بعض الأحيان تكرارٌ تمثّل بمضمون الفقرة والاستشهاد بالمثال نفسه؛ (ج ٣، ص ٢٢، س ٥-٩) و(ج ٣، ص ١٢٩، س ١٧-١٩) في مقالتين مختلفتين: «بقايا الفصاح» و«الألفاظ والحياة».

ونشير إلى بعض الأغلاط اللغويّة النافرة، وإن على قلّتها، التي تخدش أحيانًا ذوق محبّي اللغة والمتمكّنين من علومها، على سبيل المثال: «قال الأسمعيّ لإعرابيّ» (ج ١، ص ٦١، س٤)، والصواب: «قال الأصمعيّ لأعرابيّ»؛ «جذاء أربعة في أربعة» (ج ١،

ص ٦٧، س ١٤)، والصواب: «جزاء أربعة في أربعة»؛ «فالصلة بين الحياة وبين الألفاظ..» (ج٣، ص ١٢٧، س ٦-٧)، والصواب: «فالصلة بين الحياة والألفاظ...»؛ «ثمّ اشتراها بعض شباب البرامكة وحجّ بها» (ج ٣، ص ١٢٩، س ٨-٩)، والصواب: «ثمّ اشتراها بعض شبّان...»؛ «لم يخطىء» (ج ٣، ص ٢١٧، س ١٢)، والصواب: «لم يخطئ»؛ «فإنّ القارىء» (ج ٤، ص ٧٠، س ٢)، والصواب: «فإنّ القارئ»؛ «وفي خلال التحصيل تعرّفت إلى كثير من شباب الجامعة» (ج ٤، ص ١٣، س ١١-١٢)، والصواب: «وفي أثناء التحصيل تعرّفت إلى العديد من شبّان الجامعة»؛ «العرب أعطو جزيرتهم أكثر ممّا أعطتهم» (ج ٥، ص ٤٦، س ٢)، والصواب: «العرب أعطوا جزيرتهم...»؛ «يجيب على سؤال محدّثه بإيجاز» (ج ٥، ص ٥٨، س ٢-٣)، والصواب: «يجيب عن سؤال...».

مجموعةٌ قيّمة مفيدة، لا غنى عنها للقارئ العربيّ المستنير. وحبّذا لو يحذو حذو الرجل العديد من المثقّفين والمفكّرين العرب، فيجمعون بنات أفكارهم ويضمّنونها الثمين من رؤاهم وأدبهم والأبحاث. ويا حبّذا لو يجمعونها مبوّبةً موثّقة بحسب الموضوعات أو الفنون الأدبيّة فتغدو المنفعةُ منها أجنى وأيسر.

ريمون حرفوش

التلوّث البيئيّ

أسبابه، أخطاره، مكافحته

تأليف الأستاذ الدكتور فؤاد الصالح

دار جفرا للدراسات والنشر، دمشق، ١٩٩٧، ٣٧٤ صفحة

بات موضوع البيئة وما يَلحق بها من تلوّث، وما يؤول إلى الحفاظ عليها، شغلَ مجتمعاتنا الحديث الشاغل. فتبدُّل المناخ في كثير من الأنحاء، وازدياد التصحّر، واتّساع ثقب الأوزون في الفضاء، بالإضافة إلى الحرائق المتزايدة وانحسار الموارد المائيّة في العديد من البلدان، وتلوّث البحار والأراضي بالنفايات على أنواعها، يقلق الحكومات والمربّين ويدقّ ناقوس الخطر. وانطلقت والحمد لله في البلدان العربيّة جمعيّات تُعنى بالبيئة وتحافظ على الغابات وترشد المواطنين والناشئة بخاصّة وتصدر النشرات والمجلّات والكتب.

وممّا ظهر مؤخّرًا في هذا الباب كتاب الأستاذ الدكتور فؤاد الصالح في التلوّث البيئيّ، وهو بالحقيقة مصنّف يتميّز بشموله ووضوحه وشروحه المستفيضة التي وازنت بين المستويين العلميّ والتبسيطيّ، ما يرضي الخاصّة والعامّة على حدّ سواء، ويغني المكتبة العربيّة ويؤدّي جليل الخدمة.

في القسم الأوّل يبحث د. الصالح في مفهوم التلوّث البيئيّ وتكاليفه ومعالجته والتشريعات الخاصّة به. وفي القسم الثاني يدور البحث حول التلوّث الكيماويّ الذي

يصيب البيئة في الهواء والمياه، لا سيّما من خلال مبيدات الحشرات والحشائش ومواد التنظيف والنفايات المنزليّة والصناعيّة. كما يعالج التلوّث بالإشعاع والضوضاء، وهذا الباب الأخير قلّما يتبه إليه الناس في حين أنّه بالغ الأهمّيّة.

والكتاب مذيّل بعدد من الملاحق والفهارس المفيدة، منها: ملحق خاصّ بالاتّفاقيّات الدوليّة المتعلّقة بحماية البيئة البحريّة من التلوّث بالنفط ومشتقّاته، ذكر منها المؤلّف ١٥ اتّفاقيّة، أوّلها تمّت في العام ١٩٢١ وآخرها في ١٩٨٢. ومنها ملحق اشتمل على قائمة ببعض الموادّ الكيماويّة السامّة الخطرة، سجّل المؤلّف ٧٦ منها. وثمّة معجم للمصطلحات العلميّة، إنكليزيّ عربيّ، وثبت غنيّ بالمراجع العربيّة والأجنبيّة.

أ. كميل حشيمه

رسائل لاهوتيّة
ونصلان من مسرحيّة المسيح المتألّم

للقدّيس غريغوريوس التزينزيّ

نقلها إلى العربيّة الأب حنّا الفاخوري

«أقدم النصوص المسيحيّة»، سلسلة «النصوص اللاهوتيّة»، رقم ٨،

منشورات المكتبة البولسيّة، بيروت، ٢٠٠٠، ٩٧ صفحة

قدّم المترجم للنصوص المنقولة إلى العربيّة، بتأليف نبذة عن حياة غريغوريوس التزينزيّ وأعماله. ومن هذه الأعمال:

١) ٤٥ خطبة تُعدّ أروع ما تركه لنا، ألقى أكثرها يوم كان أسقفًا في القسطنطينيّة.

٢) الرسائل اللاهوتيّة الثلاث: فنّد فيها بدعة أبوليناريوس، وهي بدعة مسيحانيّة نشأت في القرن الرابع، وأنكرت للمسيح نفسًا بشريّة، معتبرة إيّاها معارضة للاهوته.

٣) مسرحيّة المسيح المتألّم، وهي مسرحيّة شعريّة درج فيها غريغوريوس على طريقة المسرحيّين اليونانيّين الأقدمين. تتألّف من ثلاثة فصول: آلام المسيح وموته، المسيح في القبر، قيامة المسيح.

في هذا الكتاب الصغير، يطالع القارئ بعض مؤلّفات غريغوريوس التزينزيّ في لغة عربيّة رائعة، ويطّلع في المقدّمة، على الكثير من المعلومات، بفضل أسلوب الأب حنّا الفاخوري، وهو التزام المثل السائر: خير الكلام ما قلّ ودلّ.

أ. صبحي حموي

الله أبونا

تأليف جان بُويِّي (Jean Pouilly)

نقله إلى العربيّة الأب بيّوس عفّاص

سلسلة «دراسات في الكتاب المقدّس» رقم ٣٢، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٠، ٩٨ صفحة

في القسم الأوّل من هذا الكتاب، يتطرّق المؤلّف إلى درس «الكشف عن الله بصفته أبًا» في العهد القديم. فيبحث في عدد من نصوص الشرق الأدنى القديم التي تطلق على الآلهة لقب الأبوّة، ثمّ ينتقل إلى العهد القديم ويرينا كيف يتقبّى تدريجيًا مفهوم أبوّة الله عبر الأجيال. وقبل أن يتناول تفسير الصلاة الربيّة الكتابيّ (صلاة «الأبانا»)، يتوقّف على موقعها في صيغ الصلوات اليهوديّة، علمًا بأنّها تنطوي على نقاط مشتركة معها.

أمّا القسم الثاني الكبير من هذا الكتاب، فهو مخصّص بالصلاة الربيّة، لأنّها تحتلّ مكان القلب في الحياة المسيحيّة. ولا يُخفي المؤلّف أنّها قد أمست مألوفة، حتّى إنّنا لم نعد نعير مضمونها ما يستحقّه من الاهتمام، مع أنّها ليست صلاة بسيطة، بل يجد الكاتب فيها كثيرًا من الصعوبات التي يثيرها التفسير. فلقد كانت، منذ أجيال المسيحيّة الأولى، ولا تزال، موضوع تفسيرات وتعليقات لا تُحصى. لذلك ينكبّ المؤلّف على درس بنيتها وتحليل كلّ من العناصر التي تكوّنها.

وفي الختام، يدرس الكاتب أبوّة الله في رسائل القدّيس بولس، ويكشف لنا كيف كان الرسول يرى علاقة المسيحيّين بالله أبي ربّنا يسوع المسيح.

أ. ص. ح.

- **نداء الفرح والخلاص**
- **مسيرة الكتاب من التكوين إلى الرؤيا**
- **حياتنا في ضوء كلام الله**

تأليف أو تنسيق الخوري بولس الفغالي

سلسلة «محطّات كتابيّة»، رقم ١٧ و١٨ و١٩،

منشورات «الرابطة الكتابيّة»، بيروت ٢٠٠٠، ١٨٣ ص و٣١١ ص و٢٤٣ ص

إنّ الكتاب الأوّل كان موضوع «الأيّام البيبليّة الثانية»، وهو عبارة عن محاضرات ألقاها المؤلّف نفسه أو بعض الاختصاصيّين، في ٢٧ و٢٨ و٢٩ كانون الأوّل ١٩٩٩، ونسّقها المؤلّف وقدّم لها. وهي مواضيع متنوّعة ترجع إلى العهد القديم والعهد الجديد، وإلى عالم اللاهوت والليترجيا، وتدور في إطار اليوبيل. ولقد سُمّيت «نداء الفرح والخلاص»، لأنّ اليوبيل هو دعوة إلى الفرح والخلاص، رغم جميع الصعوبات التي تعانيها الكنيسة.

والكتاب الثاني يضمّ مقالات للخوري بولس الفغالي، صدرت بشكل خاصّ في مجلّة

بيبليا وفي غيرها من المجلّات، وأُضيفَ إليها ما أُضيف. يجد القارئ في هذا الكتاب الثاني أبحاثًا قصيرة واكتشافات، ولا سيّما من خلال «لقاءات ومشاركات في غنى الكتاب المقدّس». إنّها متفرّقة لا يربطها رابط إلّا الكتاب المقدّس، دُوّنت في مناسبات وطُلبت من الكاتب لمجلّة من المجلّات.

أمّا الكتاب الثالث، فيحتوي تأمّلات واعتبارات، غير متواصلة ومتكاملة، تنطلق من حياة الكاتب فتصل إلى الكتاب المقدّس، أو تنطلق من الكتاب المقدّس فتصل إلى حياته. ظهر بعضها في مجلّة «الينابيع» التي تحاول أن تقدّم إلى العائلات المسيحيّة، مرّة كلّ ثلاثة أشهر، نظرة مسيحيّة إلى الأمور.

نشكر الخوري بولس الفغالي على هذه الكتب الثلاثة، التي تضاف إلى الكثير من الكتب التي وضعها، ونرجو معه «أن يكون كلّ ذلك مفيدًا للقارئ العربيّ، وهو الذي ينقصه الكثير في مجال الكتاب المقدّس».

كتاب اليوبيلات أو التكوين الصغير

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «على هامش الكتاب» رقم ٥، منشورات «الرابطة الكتابيّة»، بيروت، ٢٠٠٠، ٢٥٩ صفحة

إنّ كتاب اليوبيلات هو مؤلّف كتابيّ منحول يروي الأحداث التي وردت في سفرَيّ التكوين والخروج في يوبيلات، أي في فترات زمنيّة تمتدّ ٤٩ سنة. ويُقسم كلّ يوبيل بدوره إلى سبع سلسلات من سبع سنوات.

عُرف كتاب اليوبيلات أيضًا باسم «التكوين الصغير»، لأنّه يكرّر قسمًا كبيرًا من سفر التكوين ومقاطع من سفر الخروج. ودُوّن هذا الكتاب في حوالى السنة ١٠٠ قبل الميلاد.

بعد مدخل قصير إلى الكتاب، يقدّم المؤلّف النصّ مع الشروح التي تساعد على فهمه، وينتهي ببحث حول مضمونه وهدفه وصاحبه.

أ. ص. حموي

دليل التعليم المسيحيّ العامّ

نقله إلى العربيّة المطران فرنسيس البيسري

منشورات المركز الكاثوليكيّ للتعليم المسيحيّ في لبنان، بيروت، ٢٠٠٠، ٣٢٥ صفحة

سبق للمجمع الفاتيكانيّ الثاني أن أوصى، في قرار مجمعيّ يتعلّق بمهمّة الأساقفة الرعويّة في الكنيسة، أن يؤلّف دليلٌ توجيهيّ عامّ يكون في خدمة الأساقفة والكهنة، مقدّمًا إليهم قواعد أكيدة لكي يقوموا بوظيفتهم الرعويّة بمزيد من السهولة وبوجه أشدّ ملاءمة، وأن يؤلّف أيضًا دليل توجيهيّ للمؤمنين لتنشئة الشعب المسيحيّ في التعليم الدينيّ، وفي تأليف الكتب.

فلبّت لجنة من أهل الاختصاص دعوة المجمع إلى تأليف هذا الدليل، وطلبت رأي المجالس الأسقفيّة في العالم، فزوّدتها بالعديد من الاقتراحات والملاحظات. ووُضع نصّ أعادت النظر فيه لجنة لاهوتيّة، كما فحصه مجمع عقيدة الإيمان، ووافق عليه نهائيًّا قداسة البابا بولس السادس وطُبع في السنة ١٩٧١.

لكنّ صدور العديد من الوثائق البابويّة («واجب التبشير بالإنجيل»، و«واجب تلقين التعليم المسيحيّ في عصرنا»، و«فادي الإنسان»، و«في الرحمة الإلهيّة»، إلخ) وانعقاد عدّة سينودسات أسقفيّة أوصت بتجديد التعليم المسيحيّ، أدّيا إلى نَشر طبعة مجدّدة ظهرت في ١٩٩٧. وقد نُقل هذا الدليل إلى لغات كثيرة إلّا العربيّة. فأخذ المطران فرنسيس البيسري على عاتقه أن يقوم بهذه الترجمة، بالرغم من أشغاله الرعويّة، راجيًا أن تستفيد منه جميع الأوساط التي توفّر التعليم المسيحيّ للذين يقيمون فيها: الرعيّة والعائلة والمدرسة ومعاهد إعداد معلّمي التعليم المسيحيّ ومراكز التثقيف الدينيّ وكلّيّات اللاهوت، إلى جانب واضعي كتب التعليم المسيحيّ.

لا شكّ في أنّ هذا الدليل ليس كتابًا للمطالعة، بل هو مرجع يُستفاد منه عند الحاجة. فنرجو مع المطران فرنسيس البيسري أن يُرشد جميع الذين يهتمّون بتأمين التربية المسيحيّة لجميع فئات الشعب.

أ. ص. ح.

الأمر الأهمّ

لكنيسة الألف الثالث

مقالات لمجموعة من المؤلّفين

ترجمها عن الإيطاليّة المطران كيرلّس سليم بسترس

سلسلة «الفكر المسيحيّ بين الأمس واليوم»، رقم ٢٢، منشورات المكتبة البولسيّة، بيروت، ٢٠٠٠، ١٩٠ صفحة

خطر ببال جاك ليف (Jacques Loew)، الكاهن المعروف، العامل مع العتّالين في مرفأ مرسيليا، أن يطرح على الأساقفة واللاهوتيّين وشهود المحبّة هذا السؤال: «ما هو الأمر الأهمّ»، ونحن على عتبة الاجتياز من القرن العشرين إلى القرن الواحد والعشرين، ومن الألفيّة الثانية إلى الألفيّة الثالثة. وأضاف جاك ليف: «بالنسبة إليَّ، الأمر الأهمّ هو أنّي لا أزال أبحث عن الله، ولي من العمر ١٨ سنة، وإن كنتُ أكاد لا أستطيع القراءة ولا الكتابة، غير أنّي ما زلت أعمل في داخلي، إذ إنّي مستمرّ في التفكير. لا ريب في أنّني أقلّ يقينًا وأقلّ تبجُّحًا. في نهاية الحياة يبحث المرء عمّا هو أساسيّ».

هذه الفكرة أثّرت في ثلاثة أشخاص، فطرحوا السؤال «ما هو الأمر الأهمّ» على نحو خمسين من الأساقفة واللاهوتيّين والرهبان من مختلف الكنائس المسيحيّة ومن محيطات مختلفة. فأقرّ هؤلاء بأنّ السؤال اقتضى منهم كثيرًا من التفكير. فلا عجب أن تكون الأجوبة

في غاية التنوّع. وأطرف ما ورد أنّ شخصًا واحدًا، لم يَذكر اسمه، أجاب أنّ الأمر الأهمّ هو «الوصيّة الكبرى»، أي أحبِب الربَّ إلهك بكلّ قلبك وكلّ نفسك وكلّ ذهنك... وأحبِب قريبك حبّك لنفسك».

وفي الختام، لا يسعنا إلّا أن نشكر المطران كيرلّس سليم بطرس، الذي أخذ على عاتقه أن ينقل إلى لغتنا كتابًا سيتهافت الكثيرون على مطالعته.

أ. ص. ح.

علم الأصول اللّاهوتيّة، الجزء الأوّل

عُني بنشرها: فالتر كرن، وهرمان بوتماير، وماكس سكلر

سلسلة «الفكر المسيحيّ بين الأمس واليوم»، رقم ٢٠

منشورات المكتبة البولسيّة، جونيه، ٢٠٠٠، ٣٧٦ ص

يتألّف هذا الكتاب من عشرة فصول إضافةً إلى مقدّمة بقلم الأب مشير باسيل عون، وخاتمة بقلم عادل تيودور خوري. أمّا الفصول التي أشرنا إليها، فاقتُبست من الجزئين الأوّل والثاني لمؤلَّف ألمانيّ يُذكر عنوانه على الصفحة الرابعة. وقامت عمليّة الاقتباس على أساس استخراج المواضيع المهمّة التي يثيرها حاليًّا علم الأصول اللّاهوتيّة théologie fondamentale في الغرب، ونقلها إلى اللغة العربيّة بأسلوب متين وواضح. وسيتبع هذا الكتاب لاحقًا مجلّد ثانٍ يشمل مواضيع تتّصل بالكنيسة والخلاص وأسس المعرفة اللّاهوتيّة.

وفي ما يختصّ بالمواضيع التي يتضمّنها هذا المجلّد الأوّل، نتوقّف بدايةً عند المقدّمة التي يعرّف فيها الأب مشير عون بعلم الأصول ومنزلته الخاصّة في علم اللّاهوت عمومًا: «من بين العلوم الإنسانيّة جميعها، وحده علمُ اللّاهوت يُعوزه موقف مُلزم من التسليم والإيمان يُبرّر به موضوع خطابه ومُستند مقولاته. ومن بين العلوم اللّاهوتيّة جميعها وحده علمُ الأصول يُعنى بمعالجة مسألة التبرير هذه» (ص ٧). ومن ثمّ يعرض لأهمّ الحقول التي يشملها «علم الأصول»، وهي علم الأصول الإيمانيّة، وعلم الأصول اللّاهوتيّة، وعلم الأصول الدينيّة، وعلم الأصول المسيحيّة، وأخيرًا علم الأصول في حوار الأديان.

أمّا الفصول التي نُقلت عن الألمانيّة، فرُتّبت في جزئَين، عنوان الأوّل «بين الدين والإلحاد»، ويضمّ ستّة فصول، وعنوان الثاني «بين الوحي الإلهيّ والاختبار الدينيّ»، ويضمّ أربعة فصول. نجد في الجزء الأوّل مقاربات فلسفيّة حول مسألة البحث عن الله، وأخرى لاهوتيّة حول مسألة الإيمان والإلحاد ونقد الدين نقدًا فلسفيًّا. وفي الجزء الثاني، تدور المواضيع حول مفهوم الوحي الإلهيّ وما يثيره من تساؤلات تكتسب مضامين لاهوتيّة وفلسفيّة على السواء.

وفي الختام، يقدّم السيّد عادل تيودور خوري قراءة لواقع علم الأصول في حقل حوار الأديان، في زمن أصبح فيه الحوار ضرورة، لا سيّما وأنّ «عالمنا الحاضر يسير بدون رجعة

إلى وحدة شاملة، قد بدأت تتضح في المرحلة الأولى أبعادها الاقتصادية» (ص ٣٤١). لذا، «في وضع العالم هذا ليس لمؤمني الأديان المختلفة سوى سبيل واحد، سبيل التفاهم والحوار، والتعاون للتغلّب على عداوات الماضي والإعداد لمستقبل مشترك» (ص ٣٤٣). وبعد أن يستعرض صاحب الخاتمة تطوّر الحوار بين المسيحيّة والأديان الأخرى، ودوافع هذا التحوّل، ينهي ببعض المبادئ التي من شأنها أن تقوّي العلاقات بين المسيحيّين والمسلمين.

وخير ما ننهي به مراجعتنا، ذكر بعض ما جاء في «التصدير»، من أنّ «مثل هذا الكتاب قليل في بلادنا، ولم تُدَرَّس موادّه في المعاهد اللاهوتيّة إلّا نادرًا. أمّا مضمونه، فلا يصحّ أن يُقرأ قراءةً سريعة، بل يجب الإكباب على فصوله ومطالعتها مطالعة متروية، ودرس مقاطعها درسًا مليًّا» (ص ٥).

أ. ص. أبو جوده

الوحي والإلهام

بقلم الأب صلاح أبو جوده اليسوعيّ

«موسوعة المعرفة المسيحيّة» – العقيدة، رقم ٦

دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٠، ٦٠ ص

تعني عبارة الوحي، تبعًا للتقليد المسيحيّ، العمل الذي يكشف الله به عن نفسه للبشر من خلال تدخّله في أحداث معيّنة، وإرساله أنبياء، وفي آخر الأمر، بواسطة ابنه الوحيد. أمّا عبارة الإلهام، فتفيد تدوين أحداث هذا الوحي التاريخيّ في أسفار الكتاب المقدّس عن يد كتّاب ألهمهم الروح القدس. لذا، فمفهوم الوحي أشمل وأوسع من مفهوم الإلهام، وإنْ ترابط المفهومان ترابطًا متينًا. ذلك بأنّ الوحي لا يتمّ في صفحات الكتاب المقدّس، بل في شخص يسوع المسيح الحيّ.

وما الغاية من هذا الكتيّب إلّا التعمّق في هذه المعاني، وتوضيح التطوّر اللاهوتيّ في التعبير عن الوحي والإلهام (القسم الأوّل والثاني)، وصولًا إلى تعاليم المجمع الفاتيكانيّ الثاني في هذا الشأن، ولا سيّما الوثيقة المجمعيّة بعنوان «دستور عقائديّ في الوحي الإلهيّ» (القسم الثالث). وختامًا، قدّم المؤلّف تعليقًا لاهوتيًّا على تعاليم الكنيسة (القسم الرابع)، مبيّنًا أنّ نصوص الكتاب المقدّس لا تتخذ معناها السليم، ولا تكتسب معناها «الحيّ»، إلّا في ضوء تلك التعاليم.

د. م.

قيامة المسيح

بقلم الأب صلاح أبو جوده اليسوعيّ

«موسوعة المعرفة المسيحيّة» - العقيدة، رقم ٧

دار المشرق، بيروت، ٢٠٠٠، ٧٢ ص

لا يختلف اثنان على أنّ مصداقيّة الإيمان المسيحيّ تقوم على حقيقة قيامة المسيح من بين الأموات. غير أنّ هذا التأكيد يثير أكثر من سؤال: فمن الناحية التاريخيّة، هل يمكن أن تقدّم براهين على القيامة المذكورة؟ ومن الناحية العقليّة، هل التسليم بقيامة المسيح يتوقّف على قبول الإيمان بصفته نعمة إلهيّة تقترح على الإنسان أن يؤمن بما لا يستطيع أن يتوصّل إليه بقدراته العقليّة المحدودة؟ وأخيرًا، ما معنى قيامة المسيح في حياة المؤمن والكنيسة والعالم؟ هل هي مجرّد حدث ينتمي إلى الماضي، أم حقيقة راهنة لا تنفكّ تغيّر العالم؟

الهدف من هذا الكتيّب محاولة رسم الخطوط العريضة التي تسمح بتوضيح هذه الأسئلة، والإفساح في المجال للإجابة عنها. ففي القسم الأوّل، استعرض المؤلّف شهادات العهد الجديد عن القيامة، ومدى مصداقيّة أسسها التاريخيّة، واستنتج أنّه لا يمكن فصل الموضوعات اللاهوتيّة التي تنطوي عليها روايات القيامة عن العناصر التاريخيّة الصرف. فالأناجيل هي أبعد ما تكون عن سيرة حياة يسوع بحصر المعنى، لأنّها شهادات إيمانيّة. لذا، بحث الكاتب مضامين شهادات نصوص الأناجيل التي تتكلّم على تراءيات المسيح (القسم الثاني)، ومن ثمّ، تعرّض للعلاقة العضويّة القائمة بين الكنيسة، الشاهدة على قيامة المسيح، والقيامة نفسها.

د. م.

علّمني كيف أحبّ

تأليف الأب أنطوان هايوني

ترجمة جولي مراد

دار المراد، بيروت، ٢٠٠٠، ١٦٠ صفحة

المؤلّف من مواليد بلدة زغرتا في شمال لبنان، ينتمي إلى الطائفة الأرمنيّة وإلى جمعيّة المختاريّين المعروفين بسعة علومهم ومساهمتهم الفاعلة في إحياء التراث الفكريّ الأرمنيّ ونشره. ولا يختلف الأب هايوني عن سائر أعضاء جماعته من هذا القبيل، سوى أنّه ملمّ بالثقافة اللبنانيّة أيضًا. وها هوذا يتحفنا اليوم بترجمة لأحد كتبه الروحيّة الكثيرة، نقلته إلى العربيّة جولي مراد التي سبق أن عرّبت كتابًا للمطران أشكاريان: شَذْو العناقيد، عرّفناه في حينه (المشرق ١٩٩٨، ص ٢٨٧).

كتاب أنطوان هايوني سلسلة من التأمّلات الروحيّة المقتضبة، تطالعها بلذّة كبيرة وفائدة عميمة، فهي مقتبسة من واقع الحياة اليوميّة وما يتخلّلها من شؤون وشجون ومعاناة وخبرات، تحكي علاقة الإنسان بذاته والآخرين، بالله والطبيعة، وذلك بطريقة سهلة قريبة

من القلب، مكتنزة بالحكمة الروحيّة. ومن حسن حظّ القارئ أنّ ترجمة جولي مراد جاءت سلسلة رشيقة لا تخلو من الأناقة، ما ساعد، مع جمال الإخراج الطباعيّ، على إدخال المطالع بدون عناء إلى أجواء روحيّة مميّزة.

ومساهمة صادقة منّا في تحسين ما ورد في الكتاب، نشير إلى بعض الأغلاط التي يجدر تصحيحها. فقد جاء في أعلى الصفحة ١٠٠ أنّ كلمة Metanoia اليونانيّة تعني «الصوم الكبير»! والصحيح أنّها تعني «التبدّل» و«التوبة»، وبينها وبين الصوم بَوْن لا يستبان به.

كما أنّه جاء في أواخر المقدّمة (ص ١٤) غلط نحويّ بغيض إذ قيل «هذان الأخان»(!) عوضًا عن «هذان الأخوان». يضاف إلى ذلك عدد من الأغلاط، سواء في المقدّمة البليغة التي كتبها الأديب جورج فرشخ، أو في المتن نفسه. من ذلك: «تعطي للحياةَ معنى» (ص ١٠)، والصحيح: «تعطي الحياةَ معنى» لأنّ فعل «أعطى» يتعدّى إلى مفعولَين. ومن ذلك أيضًا: التأمّل بعظمة الربّ» (ص ٩٨)، والصحيح: التأمّل في عظمة الربّ»، و«تجذّرتُ بأرضك» (ص ٨٧)، والصحيح: «تأصّلتُ في أرضك»، علمًا أنّ معظم الكتّاب يقترفون هذا الغلط غير متنبهين إلى أنّ فعل «تجذّر» بالفصحى يعني عكس ما يتصوّرون إذ إنّه يشير إلى الاقتلاع من الجذور!

... ولئن أحببنا أن نذكر هنا هذه الهفوات، فلا لشيء إلّا لتنبيه أدبائنا، المبتدئين منهم والمخضرمين، إلى ضرورة التثبّت بالأسلوب الصحيح وعدم سلوك طرق السهولة، مكرّرين، إلى ذلك، الشكر والتهاني للمؤلّف والمترجمة والناشر على السواء.

أ. ك. حشيمه

Nersès de Lambron:

Explication de la Divine Liturgie

Traduction, introduction et notes par Isaac Kéchichian, S.J.
Collection «Recherches», B. «Orient Chrétien»
Dar-el-Machreq, Beyrouth, 2000, 360 pages

شرح الليتورجيا الإلهيّة
للقدّيس نرسيس اللمبرونيّ

ألّف نرسيس شرحه هذا ولم يكن له من العمر سوى أربعة وعشرين عامًا، وتُستشفّ حماسة الشباب في أسلوبه المتوثّب والطريقة التي راح يتّبعها لمناهضة التجاوزات الليتورجيّة التي راجت في أيّامه، وللحضّ على العودة إلى الجذور. ولقد استطاع القدّيس أن يسبغ على شرحه، بالرغم من توجّهه الجدليّ، مسحة روحيّة لافتة وميلًا مسكونيًّا أكيدًا.

يُشكَر المترجم، الأب إسحق كشيشيان اليسوعيّ، لأنّه أضاف، بعمله العلميّ هذا، مؤلّفًا تيمّنًا إلى الكتابَين اللّذين نقلهما سابقًا إلى الفرنسيّة، وهما: يسوع ابن الله الوحيد لنرسيس الظريف، وكتاب الصلوات لغريغوريوس الناريكي، علمًا أنّ المصنّف الأخير هذا

نُقِل إلى العربيّة، نقله الأب جورج عقل اليسوعيّ العام ١٩٨٩، وصدرت طبعته الثالثة العامَ ١٩٩٨ عن دار المشرق.

ونشير ختامًا إلى خطإٍ طباعيّ ظهر على الغلاف وفي «تزويسات» الفصل الأوّل، ورد فيها أنّ نرسيس توفّي العامَ ١١٩٢ في حين لقِيَ حتفه العامَ ١١٩٨ كما جاء في النصّ، فيُرجى التصويب.

أ. ك. حشيمه

كتب وصلت مؤخّرًا إلى المجلّة

- **عائلتي، تأليف يوحنّا تمير، تنّورين، ٢٠٠٠، ٦٤ صفحة. - دراسة علميّة استند فيها المفكّر الأديب الأب تمير إلى أقدم التقاليد والوثائق، مدقّقًا، ممحّصًا، مستعينًا بالجداول وبيانات السلاسل، مقدّمًا المعلومات الوافية، بأسلوب أدبيّ ونفحة إنسانيّة روحيّة، ما جعل هذا الكتاب أنموذجًا في نوعه، يجمع بين لذّة المطالعة والفائدة في معرفة أسرة كريمة والبلدة اللبنانيّة العريقة التي ترعرعت فيها، تنّورين.**
- **همسات من الطبيعة**، تأليف الأخت ماري ألفونس (لوريس) عاصي، زحلة، ٢٠٠٠، ٢٤ صفحة. - واضعة الكرّاس اللطيف هذا متخصّصة بالتمريض وعلم الاجتماع، تجد في المجالَين الإنسانيَّين هذين ما يشجّعها على تأليف أدب للأطفال يتّسم بالظرف والسموّ. وفي محاولتها الأخيرة هذه تخوض مضمارًا جديدًا تنطلق من الطبيعة لتبثّ قرطاسها خواطر رقيقة بأسلوب يعتمد الرمزيّة طريقًا إلى الهدف. إلّا أنّنا كنّا نتمنّى لو لم تستخلص المؤلّفة هي نفسها العِبَر التي رمزت إليها فصولُها، لتترك للقارئ اللبيب الوصول بمفرده إلى اللباب، وذلك أنفع له وأمتع.
- **تقلا، معادِلةُ الرُّسل**، تأليف الخوري أنطوان الدويهي، سلسلة «الشهود» ٧٠، منشورات المكتبة البولسيّة، بيروت، ٢٠٠٠، ١٢٨ صفحة. - سيرة شائقة لقدّيسة واسعة الشهرة في بلادنا، تنصّرت على يد بولس الرسول واعتُبرت معادِلة الرُّسل لما أبدته من الغيرة في نشر الإيمان بالمسيح.
- **القدّيسة كلارا الأسيزيّة**، تأليف الخوري أنطوان الدويهي، سلسلة «الشهود» ٧١، المكتبة البولسيّة، بيروت، ٢٠٠٠، ١٨٤ صفحة. - يُشكر المؤلّف الذي كثرت تصانيفه في سلسلة الشهود، موفّرةً تراجم القدّيسين على نحو جذّاب بنّاء، كمثل الكتيّب الأخير هذا، الذي يروي حياة كلارا رفيقة القدّيس فرنسيس.
- Tanyos F. Njeim, *Le Patriarche Duwaihy, «Notice Biographique»*، منشورات رابطة البطريرك إسطفان الدويهي الثقافيّة، العدد ٣٠، زغرتا - إهدن، ٢٠٠٠، ٤٢ صفحة. - أجاد الدكتور طانيوس نجيم في رسمه، لقرّاء الفرنسيّة، صورة الدويهي، العلّامة القدّيس الذي يُعدّ بحقّ رمز «الأمّة» المارونيّة ومختصر تاريخها وموحي تطلّعاتها المستقبليّة.

• أبحاث ندوة «العلاقات الأدبيّة واللغويّة العربيّة - الإيرانيّة»، دمشق، ٢٧-٢٩ تشرين الأوّل ١٩٩٩، ٣٨٠ صفحة. - مداخلات رفيعة المستوى أدلى بها عدد من كبار المختصّين في سورية وإيران، عارضين تاريخ تلك العلاقات وواقعها وآفاقها.

• تعطيل الأمم المتّحدة في الأعياد الإسلاميّة، تأليف الدكتور جورج جبّور، دمشق، ٢٠٠٠، ٧٠ صفحة. - يتميّز الدكتور جبّور بمبادرات هو نسيج وحده في ابتكارها، خدمةً للعلم أو الإنسان أو الوطن العربيّ، منها سعيه لدى دوائر الأمم المتّحدة لتعطّل في الأعياد الإسلاميّة على نحو ما تعطّل في الأعياد المسيحيّة أو اليهوديّة وقد تمّ له ما أراد. وفي هذا الكتيّب عرض موثّق للمسألة. نشير إلى خطإ طباعيّ لا يخلو من شأن، إذ ورد العنوان في الصفحة ٢ على النحو التالي: تعطيل... في الأعياد الرسميّة (بدلًا من الإسلاميّة).

أعداد المشرق السابقة

ثمّة مجلّدات من المشرق متوفّرة منذ إعادة ظهور المجلّة، العام ١٩٩١ وحتّى اليوم، بالأسعار التالية (يضاف إليها أجرة البريد):

١٩٩١	(المجلّد ٦٥)	-	٥١٨ صفحة	-	١٩	دولارًا
١٩٩٢	(المجلّد ٦٦)	-	٥٤٤ صفحة	-	١٨	دولارًا
١٩٩٣	(المجلّد ٦٧)	-	٥٦٠ صفحة	-	١٧	دولارًا
١٩٩٤	(المجلّد ٦٨)	-	٥٦٠ صفحة	-	١٦	دولارًا
١٩٩٥	(المجلّد ٦٩)	-	٥٢٠ صفحة	-	١٥	دولارًا
١٩٩٦	(المجلّد ٧٠)	-	٥٤٤ صفحة	-	١٤	دولارًا
١٩٩٧	(المجلّد ٧١)	-	٥٦٨ صفحة	-	١٣	دولارًا
١٩٩٨	(المجلّد ٧٢)	-	٥٨٨ صفحة	-	١٢	دولارًا
١٩٩٩	(المجلّد ٧٣)	-	٥٧٢ صفحة	-	١١	دولارًا
٢٠٠٠	(المجلّد ٧٤)	-	٥٦٨ صفحة	-	١١	دولارًا

وهناك مجلّدات قديمة متفرّقة منذ سنة التأسيس (١٨٩٨) وحتّى سنة ١٩٥٠.

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرّتين في السنة (كانون الثاني/ يناير، وتمّوز/ يوليو) وفي نحو ٥٥٠ صفحة لمجموع الجزءين.
- يُرجى من السادة المؤلّفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخطّ واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء أنُشِرت أم لم تُنشَر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلّة المشرق.

* * *

بدل الاشتراك عن السنة الواحدة (بما فيه تكاليف الإرسال إلى الخارج)

في لبنان وسورية	١٠ دولارات أميركيّة
في مصر	١٥ دولارًا أميركيًّا
في البلدان العربيّة المشرقيّة	٢٥ دولارًا أميركيًّا
في أوروبّا وشمال أفريقيا	٣٥ دولارًا أميركيًّا
في أميركا وأوستراليا	٤٠ دولارًا أميركيًّا

التسديد بواسطة حوالة مصرفيّة لأمر «دار المشرق» على بنك البحر المتوسّط، بيروت. رقم الحساب US$ 02 400 121652 00، أو بواسطة شكّ.

Abonnement annuel

Liban et Syrie	10 dollars US
Egypte	15 dollars US
Pays arabes du Machreq	25 dollars US
Europe et pays du Maghreb	35 dollars US
Amérique et Australie	40 dollars US

A régler par *virement bancaire* à l'ordre de «Dar el-Machreq» sur la Banque de la Méditerranée, Beyrouth, N° de compte: US$ 02 400 121652 00, ou par chèque.

Recensions de livres:

Paul Féghali.

Le point de départ de cet article fut la découverte, à la suite d'études textuelles, de passages insérés dans des homélies de Saint Jean Chrysostome. Réfléchissant sur l'origine de ces ajouts, l'A., à la suite du P. Boismard, O.P., estime que ces «commentaires» sont de la plume de Diodore de Tarse, glissés dans des sermons de Chrysostome pour éviter qu'ils ne soient détruits avec d'autres ouvrages de Diodore après la condamnation «des 3 chapitres» survenue en 553. Après un survol de la vie de Diodore, de ses écrits et de son enseignement, l'A., passant aux textes des homélies de Chrysostome, relève que beaucoup de leurs passages ne sont pas en harmonie avec l'allure de l'ensemble: ils ne sont pas homilétiques mais exégétiques. D'où l'hypothèse avancée. L'A. exprime finalement le souhait que des chercheurs puissent dégager clairement, des homélies de Chrysostome, les commentaires de Diodore qui y furent insérés et ont longtemps marqué l'œuvre exégétique écrite en grec et en syriaque jusqu'au 13ème siècle. 197

Le parcours du Christ en Egypte selon la tradition de l'Église copte, par Adîb Naguîb Salâmah.

À l'occasion de la publication par le ministère égyptien du tourisme, en accord avec le patriarcat copte-orthodoxe, d'un livret évoquant les région où la Sainte Famille aurait séjourné selon la tradition copte, l'A. apporte sa propre contribution. Il cite, dans une première partie, les fondements bibliques de la visite du Christ en Egypte, à savoir de nombreux passages, de l'Ancien Testament en particulier. Dans une deuxième partie, il étudie la date éventuelle de la descente en Égypte, adoptant, après la confrontation des sources et des études, la date de 749 après la fondation de Rome. Une troisième partie, la plus longue, est consacrée aux sources et documents qui retracent l'itinéraire de la Sainte Famille. Dans une quatrième et dernière section, concernant le temps passé par Jésus et ses parents en Egypte, l'A. penche pour une durée qui n'aurait pas excédé trois ans.. 223

Les antonymes dans la langue arabe, par Antoine Béchara Kikano.

L'A. définit les différents genres d'antonymes ou contraires dans la langue arabe. Outre les mots qui ont un sens directement opposé à celui d'autres, on trouve dans cette langue des verbes dont les vocables comprennent deux sens opposés selon leur usage dans la phrase, ou selon qu'ils sont à

la plus radicale. Les chrétiens sauront-ils aujourd'hui se situer, de manière dialectique et équilibrée, face à ce triple défi: l'islam, l'arabité et l'occident? 25

Identité et altérité. Approche théologique, par le P. Fadel Sidarous, S.J.

Dans une première partie, il est traité du fondement de l'Identité/Altérité en Dieu-même un et trine: approche «théologique». Dans une deuxième partie, approche «économique», est analysée la relation de Dieu à l'homme créature et image de Dieu, dans un rapport d'extériorité et d'intériorité, celle-ci étant possible grâce au Mystère du Christ, lequel, sans diminuer en rien la transcendance de Dieu, y ajoute son immanence; sur ce fond, sont analysées l'autonomie et la théonomie de l'homme dans sa tentation de vouloir être Dieu, ce qui le livre à un combat spirituel avec Dieu. Dans une troisième partie, approche «anthropologique», est traité le rapport de l'identité à l'altérité en l'homme et parmi les hommes: ouverture à l'autre, violence du semblable, respect de sa différence; l'analyse se conclut par une comparaison entre «les deux poumons de l'Eglise», celles d'Orient et celle d'Occident sous le rapport de l'identité et de l'altérité 57

Identité et altérité dans la vie et les écrits d'Ignace de Loyola, par le P. Oliver Borg Olivier, S.J.

Cette étude se limite à la vie d'Ignace et à ses écrits. Dans la première partie, l'A., à partir du *Récit du pèlerin* (autobiographie), suit le chemin de la transformation d'Ignace. A Manrèse, celui-ci est enflammé du désir de vivre pour Dieu, et il comprend en même temps que le service de Dieu et de son Christ passe par le service de ses frères et sœurs. A Jérusalem il découvre que l'altérité n'est pas double - les hommes et Dieu - mais dialectique: la volonté de Dieu s'exprime par l'intermédiaire des hommes. C'est à travers les personnes et les événements qu'Ignace découvrira sa vraie identité: aimer et servir Dieu en servant les autres. La deuxième partie nous présente les écrits d'Igance. Les *Exercices Spirituels* montrent clairement qu'il est impossible de reconnaître et de vivre notre propre identité si nous ne reconnaissons pas l'Autre et les autres, si nous nions l'Altérité. L'altérité fondamentale par rapport à laquelle Igance définit son identité est celle de toute l'humanité et de Dieu. La vie apostolique ne procède pas seulement du désir de porter le Christ aux autres, mais de découvrir le Christ chez les autres.

SOMMAIRE